

**Utopía y Praxis
Latinoamericana**

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana
y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)

Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela

ISSN: 1215-8218
Dep. Reg. no. 1906020770



Año 18, Nº 61
Abril - Junio
2 0 1 3



DEYCRIT *Sur* Repositorio

Esta edición fue compartida por Zula y Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista. Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:
<http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html>



Alfred Schmidt

filosofía marxista en perspectiva latinoamericana

El día 28 de agosto del año pasado falleció el mundialmente reconocido filósofo materialista Alfred Schmidt, en la ciudad de Frankfurt am Main a la edad de 81 años. Hijo de un mecánico, nacido el 19 de mayo 1931 en Berlín, estudió inicialmente filología clásica e inglesa en la Universidad de Frankfurt. Max Horkheimer, a cuyas clases de filosofía asistió, lo impactó de tal forma que le impulsó a estudiar filosofía, con especial interés en Schopenhauer, Marx, el marxismo occidental, Feuerbach, Goethe, la Teoría Crítica.

Horkheimer y Adorno fueron sus maestros y él, unos años después, su asistente. Llegó a ser el conocedor europeo contemporáneo de la historia del materialismo filosófico y uno de los mayores maestros de la historia de la filosofía en general.

Su tesis doctoral *El concepto de naturaleza en Marx* (Siglo XXI, 1976, reedición, 2012), uno de los primeros estudios realizados con perspectiva no dogmática sobre la obra de Marx; ha sido traducido a 18 idiomas y es hasta hoy una obra central del marxismo crítico.

Obtuvo en 1972 la cátedra de Filosofía social (emérito 1999), que impartía Horkheimer, del cual editó sus *Obras Completas*, hasta su muerte enseñó Filosofía en Frankfurt. En su última clase (12/7/2012) Schmidt se remitió, al despedirse, a Epicúreo: “Hasta que la muerte no acontece, no es asunto de nuestra incumbencia; una vez que la muerte aconteció, de nuevo ya no es asunto nuestro.”

En Madrid se traducen y publican otras obras tales como: *Feuerbach o la sensualidad emancipada* (1975) e *Historia y estructura* (1973). A pesar de dedicarse también a otras temáticas, como filosofía de la religión, Schmidt nunca renunció a la crítica radical del actual sistema socioeconómico y escribió, para la edición de su tesis doctoral en París (Presses Universitaires de France, 1994), un extenso prólogo titulado: “Para un marxismo ecológico”, que se presenta por primera vez en castellano a los lectores de Utopía y Praxis Latinoamericana.

Su muerte nos deja en un mundo aún más pobre de pensadores que permanecen –en su crítica a esta destructiva forma socioeconómica– ante cómodos tabúes políticos y modas intelectuales.

A continuación damos a conocer cinco textos sobre la obra de Alfred Schmidt que emergieron de las presentaciones en el homenaje que hemos organizado con Diana Fuentes, en la Facultad

de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, el día 7 de noviembre de 2012. Dicho evento, que contó con una asistencia que rebasó el espacio disponible para tal efecto dentro de la Facultad, y tuvo que ser transmitido por esta razón en el vestíbulo del edificio Adolfo Sánchez Vázquez para que todo los interesados pudieran asistir al menos de esta manera. Además, participaba vía videoconferencia también un nutrido grupo de académicos y estudiantes de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

Se publica en la Sección “Estudios” el mencionado texto “Para un materialismo ecológico” de Alfred Schmidt. Es el nuevo prólogo de 1993 para su ya clásico libro *El concepto de naturaleza en Marx*. Los “Artículos”, recogidos para esta edición especial, son cinco aproximaciones, desde distintas perspectivas, acerca de la obra de Alfred Schmidt, elaboradas por Karla Sánchez Félix, Lissette Silva Lazcano, Hugo C. Méndez Catalán, David Ruslam Sánchez Pacheco y del autor de estas líneas introductorias. La ocasión es propicia para plantear varias auto reflexiones críticas sobre este célebre libro que versa sobre Karl Marx, a partir de nuevas experiencias históricas así como de un nuevo contexto filosófico y político.

Me encontré con Schmidt, por última vez, en diciembre 2011, en el restaurante principal de la Universidad de Frankfurt, donde tuvimos una intensa y bella conversación a lo largo de varias horas. En ese momento me encargó publicar este novedoso Prólogo actualizado en una revista importante del mundo hispano parlante, considerando que no está incluido en ninguna edición del libro en español—tampoco en las recientes reimpresiones del libro (Madrid 2011 y México 2012). Ahora, a casi un año de su dolorosa muerte, cumplimos con este encargo.

Stefan Gandler, México, Mayo de 2013.

filosofía marxista en perspectiva latinoamericana

Alfred Schmidt



ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA – AÑO 18. N° 61 (ABRIL-JUNIO, 2013) PP. 11 - 23
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 – CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Para un materialismo ecológico¹

For an Ecological Materialism

Alfred SCHMIDT

Universidad Goethe de Frankfurt, Alemania.

RESUMEN

Alfred Schmidt actualiza en este texto su análisis de la obra de Marx que había hecho originalmente en su famoso libro *El concepto de naturaleza en Marx* (primera edición en alemán 1962). Al contextualizar su estudio en el entorno de los debates posteriores a la publicación de su libro, sobre “conciencia ecológica”, “límites del crecimiento”, “civilización alternativa”, “técnica blanda” o “crisis ecológica”, reafirma algunas posturas del texto original, como la defensa de Marx en contra de la falsa acusación de ser parte de una ideología ingenuamente *progresista*, típica de del siglo XIX. Al mismo tiempo relativiza, sin anularlo, el modo de pensar orientado a la praxis e historia humanas, al subrayar la influencia, por lo general subestimada, de Feuerbach sobre Marx. Un materialismo ecológico podría partir entonces de ciertas reflexiones de Feuerbach sobre la sensualidad emancipada y la relación contemplativa con la naturaleza.

Palabras clave: Praxis, sensualidad emancipada, ecología, materialismo, Marx, Feuerbach, teoría crítica.

ABSTRACT

In this text, Alfred Schmidt updates his analysis of Marx's work originally written in his famous book, *The Concept of Nature in Marx* (first edition in German, 1962). By contextualizing his earlier study within more recent debates about “ecological consciousness,” “limits to growth,” “alternative civilization,” “soft technique” or “ecological crisis,” Schmidt reaffirms some of the arguments in the original text, such as his defense of Marx against the false accusation that the latter subscribed to the naïve ideology of progress, typical of the 19th century. At the same time he relativizes, without annulling, the mode of thinking oriented to human praxis and history, by reemphasizing the generally underestimated influence of Feuerbach on Marx. Thus, for Schmidt, an ecological materialism adequate to contemporary conditions could take as its point of departure some of Feuerbach's ideas on the emancipation of the senses and a contemplative relationship with nature.

Keywords: praxis, emancipated sensuousness, ecology, materialism, Marx, Feuerbach, critical theory.

1 Prólogo a *El concepto de naturaleza en Marx* (1993). Original: SCHMIDT, A. (1993). “Vorwort zur Neuauflage 1993. Für einen ökologischen Materialismus.” In: A. Schmidt (1993). *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. 4ª ed., revisada y ampliada, con un nuevo prólogo de Alfred Schmidt. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 211 pp. I-XVII. Versión en español del libro: SCHMIDT, A. (1976). *El concepto de naturaleza en Marx*. Trad. de Julia M.T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto. México, DF/Madrid, Siglo XXI ed. en coedición con Siglo XXI de España, Col. Biblioteca del pensamiento socialista. 244 pp. [4ª ed.: 1983. Reimpresión: Siglo XXI de España, Madrid, 2011; reimpresión: Siglo XXI, México, 2012. El libro es, en su primera versión, la tesis doctoral de A. Schmidt]. Las Notas con asteriscos y las observaciones entre corchetes son del traductor Stefan Gandler. Gracias a Marco Aurelio García Barrios por su ayuda para la elaboración de esta versión en español y la búsqueda de las traducciones de las citas de Marx. Igualmente gracias a Lisette Silva Lazcano por su ayuda en la revisión final de la traducción.

*Marx dice que las revoluciones son
las locomotoras de la historia mundial.
Pero tal vez se trata de algo completamente diferente.
Tal vez las revoluciones son el manotazo
hacia el freno de emergencia que da el género
humano que viaja en ese tren.²
Walter Benjamin, Tesis sobre
la historia y otros fragmentos.*

I

Cuando el autor estaba trabajando en la redacción final de su tesis de doctorado se desconocían conceptos que actualmente predominan en los debates científicos y de política actual, como por ejemplo: “conciencia ecológica”, “límites del crecimiento”, “civilización alternativa”, “técnica blanda” o “crisis ecológica”. En ese entonces, por cierto, estaba ya desacreditado un progresismo ingenuo. La *Dialéctica de la ilustración*³ de Horkheimer y Adorno había instruido (entre otros puntos) sobre las implicaciones nocivas del desarrollo técnico para la naturaleza. Además, alguien como el autor, dedicado más en detalle a Marx y Engels, pudo encontrar, también en sus escritos, dudas respecto de las bendiciones del sistema industrial. Mientras tanto, la problemática ecológica ha llegado a tales dimensiones que sobrepasa toda discusión meramente académica. La pregunta sobre el progreso se ha convertido desde hace tiempo en la cuestión de la sobrevivencia de la humanidad. La “destrucción de los medios de subsistencia naturales de la sociedad”, acentuado ya en el *Postscriptum 1971*,⁴ de la segunda edición de la obra, que marca la característica de la época actual, después del fracaso del experimento soviético, ya no puede atribuirse exclusivamente al modo de producción capitalista. El industrialismo ha demostrado ser inadecuado tanto en su versión de socialismo de Estado, como en la de economía de mercado.

Los límites materiales y sociales del crecimiento han estremecido el optimismo de teóricos burgueses, no menos que el de los marxistas. Actualmente se formulan las mismas recriminaciones contra Marx y sus partidarios, igual que contra los defensores del crecimiento económico ilimitado con base capitalista. Son acusados de pasar por alto el hecho de que la explotación de la tierra tiene límites naturales, una limitada capacidad recuperativa de la ecósfera y una escasez acentuada de los recursos; y por ello se les considera cómplices de los daños del medio ambiente que se pueden observar en todo el mundo⁵. Esta crítica es justificada en la medida en que el marxismo clásico concede al *crecimiento de las fuerzas productivas*—como factor civilizatorio en la historia— un papel cuasi metafísico. Con mucha frecuencia se tiene la impresión de que sus fundadores suponen sencilla-

2 BENJAMÍN, W (2000). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. Cast. de Bolívar Echeverría. México, DF, Itaca/UACM, p. 70.

3 HORKHEIMER, M & ADORNO, Th (1994). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Introd. y trad. de Juan José Sánchez. Madrid, Ed. Trotta.

4 El “Postscriptum 1971” no está incluido en las ediciones en español del libro de Alfred Schmidt.

5 Véase sobre ello: FESTSCHER, I (1985). *Überlebensbedingungen der Menschheit. Ist der Fortschritt noch zu retten?* München (2ª ed.), p. 110. Versión española: FESTSCHER, I (1988). *Condiciones de supervivencia de la humanidad*. Barcelona, Ed. Alfa (1ª ed.), 242 pp. Col. Estudios alemanes.

mente un potencial ilimitado de ulterior progreso y se entregan de tal manera a aquella dinámica desastrosa de dominación de la naturaleza, que –justificada metodológicamente por Bacon y Descartes– siempre ha sido también una dinámica de dominación de los seres humanos⁶. Por otro lado, en Marx y Engels se encuentran, ciertamente de forma escasa y en remotos lugares, algunas aproximaciones para una crítica “ecológica” del aspecto destructivo del desarrollo industrial moderno. El hecho de que las intervenciones humanas pueden dañar sensiblemente al *equilibrio natural* [*Naturhaushalt*], constituyó para ellos un problema antes que para el biólogo de Jena, Ernst Haeckel, cuya *Morfología general de los organismos*⁷ introdujo el término “ecología” en la discusión científica. Ciertamente, aquellas aproximaciones críticas de Marx y Engels, que escasamente fueron tomadas en cuenta, no podían debilitar el cliché asentado de un marxismo que ciegamente cree en el progreso. No obstante, se puede demostrar que Marx y Engels no tuvieron para nada una conexión inquebrantable con la idea del progreso. Así formula Engels, en una carta a Marx, que el historiador Maurer rinde homenaje al “prejuicio iluminista, de que a partir de la noche medieval *debe* seguramente haber tenido lugar un continuo progreso hacia cosas mejores (lo que le impide ver, no sólo el carácter contradictorio del progreso real, sino también los retrocesos particulares)”⁸.

Marx coincide en este asunto con Engels y al mismo tiempo va más allá de él, en cuanto que considera el asunto bajo el aspecto más amplio de la aún pendiente revolución social. Sólo después de que ésta “se apropie” de las conquistas materiales e intelectuales de la época burguesa “sometiéndolos al control común de los pueblos más avanzados, sólo entonces –así el pronóstico de Marx– el progreso humano habría dejado de parecerse a ese horrible ídolo pagano que sólo quería beber el néctar en el cráneo del sacrificado”⁹.

II

Recordemos primero los ejemplos destacados del optimismo de Marx y Engels respecto al desencadenamiento de las fuerzas productivas que acompaña al acenso de la burguesía. En el *Manifiesto del Partido Comunista* dicen: “En el siglo corto que lleva de existencia como clase dominante, la burguesía ha creado energías productivas mucho más grandiosas y colosales que todas las pasadas generaciones juntas. Basta pensar en el sojuzgamiento de las fuerzas naturales por la mano del hombre, en la maquinaria, en la aplicación de la química a la industria y la agricultura, en la navegación de vapor, en los ferrocarriles, en el telégrafo eléctrico, en la roturación de continentes enteros, en los ríos abiertos a la navegación, en los nuevos pueblos que brotaron de la tierra como por encanto. ¿Cuál de los pasados siglos pudo sospechar que en el seno del trabajo social dormitasen tantas y tales fuerzas productivas?”¹⁰.

6 Véase: SCHMIDT, A (1975). *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Versión española de Julio Carabaña. Madrid, Taurus. 238 p., pp. 31 ss.

7 HAECKEL, E (1887). *Morfología general de los organismos*. Trad. Salvador Sampere y Miquel. Barcelona, B. Barrera.

8 ENGELS, F (1973). “Carta a Karl Marx, 15 de diciembre de 1882”. In: MARX, K & ENGELS, F (1973). *Obras escogidas*, tomo VIII. Buenos Aires, Ed. Ciencias del hombre, p. 329 (cursivas de Engels).

9 MARX, K (1976). “Futuros resultados de la dominación británica en la India”, In: *New York Daily Tribune*, n° 3840 del 8 de agosto de 1853. Reproducido en: MARX, K & ENGELS, F (1976). *Obras Escogidas*. tomo I, Moscú, Ed. Progreso, p. 512.

10 MARX, K & ENGELS, F (1994). “Manifiesto del Partido Comunista”, In: MARX, K (1994). *La cuestión judía y otros escritos*. Selección e introducción de José Manuel Bermudo. Barcelona/ México, DF, Ed. Planeta, p. 252.

Marx y Engels festejan la *tendencia cosmopolita* que va unida al surgimiento de un mercado mundial capitalista: “Hoy, en vez de aquel mercado local y nacional que se bastaba a sí mismo y donde no entraba nada de fuera, la red del comercio es universal, y en ella entran, unidas por vínculos de interdependencia, todas las naciones. Y lo que acontece con la producción material, acontece también con la del espíritu. [...] La estrechez y el exclusivismo nacionales van haciéndose cada vez más imposibles, y las literaturas locales y nacionales confluyen todas en una literatura universal”¹¹.

A esta dinámica histórica triunfal corresponde, como lo explica detenidamente Marx en el “borrador” [*Grundrisse*] de su obra principal, “la apropiación universal tanto de la naturaleza como de la relación social misma por los miembros de la sociedad. **Hence the great civilising influence of capital**; su producción de un nivel de la sociedad, frente al cual todos los anteriores aparecen como *desarrollos* meramente *locales* de la humanidad y como una *idolatría de la naturaleza*. [...] la naturaleza se convierte puramente en objeto para el hombre, en cosa puramente útil; [...] cesa de reconocérsele como poder para sí, incluso el reconocimiento teórico de sus leyes autónomas aparece sólo como artimaña para someterla a las necesidades humanas [...]”¹². Fuera del “sistema de la utilidad general”, de cuyo “soporte” también participa la ciencia, nada es válido como “superior-en-sí, como justificado-para-sí-mismo”¹³.

Las manifestaciones de Marx parecen en cierto modo extrañas: ora sensato-realistas, ora apoloéticas. Él, como Hegel, está persuadido de que la historia no transcurre linealmente, sino de forma dialéctica. La humanidad no puede ponerse a salvo de la contradicción de que el bienestar de la totalidad del género [*gattungsmäßiges Ganzes*] se impone a costa de los individuos. Mientras los “productores asociados”¹⁴ no configuren *conscientemente* su historia, es imposible un progreso directamente beneficioso para cada particular. Cuando Marx aprueba (casi) incondicionalmente la dinámica desencadenada a través de la emancipación burguesa, lo hace porque ésta –de eso está seguro– proporciona no solamente la base material del tránsito al socialismo, sino que garantiza también que éste supere notablemente la productividad laboral del mundo capitalista¹⁵. Por lo pronto, los seres humanos deben ciertamente pasar por durísimas privaciones. Empero, la sociedad moderna se encuentra, comparada con la antigüedad y la edad media, “en el movimiento absoluto del devenir”¹⁶. Pero la “elaboración”, asociada a éste, de las “disposiciones creadoras” del ser humano tiene lugar bajo presagios negativos: la “objetivación universal, como enajenación total, y la destrucción de todos los objetivos unilaterales [...], como sacrificio del objetivo propio frente a un objetivo completamente externo”¹⁷. Por eso aparece, nostálgicamente transfigurado, “el infantil mundo antiguo [...] como superior” representa una “configuración cerrada, forma y limitación dada”¹⁸, es decir, una inmediatez de relaciones humanas que desaparece al surgir el mercado mundial. Este se presenta ante el individuo cada vez más categóricamente como un contexto fáctico [*sachlicher Zusammen-*

11 *Ibid.*

12 MARX, K (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. (Grundrisse) 1857-1858*. Trad. Pedro Scaron, ed. a cargo de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron, 3 tomos, México, Siglo XXI, tomo I, p. 362.

13 *Ibidem.*

14 MARX, K (1986). *El Capital*. Trad. Cast., de León Mames, ed. a cargo de Pedro Scaron, Tomo III, vol. 8, (4ª ed.), México, Siglo XXI Ed., p. 1044.

15 Véase: FESTSCHER, I (1985). *Op. cit.*, pp. 120-121.

16 MARX, K (1971). *Op. cit.*, p. 448.

17 *Ibid.*, pp. 447-448.

18 *Ibid.*, p. 448.

hang] que se impone independientemente de su conocimiento y voluntad¹⁹. Sin embargo, acentúa Marx, la sociedad moderna es preferible a aquellas comunidades que se basaron en “vínculos naturales de consanguinidad, o en las relaciones de señorío y servidumbre”²⁰. Cuanto más forzados se encuentran ahora los seres humanos a incorporarse a un contexto objetivo, mundial, tanto más sigue siendo este último innegablemente su *propio* producto: “pertenece a una determinada fase del desarrollo de la individualidad. La ajenidad y autonomía con que ese nexo existe frente a los individuos demuestra solamente que éstos aún están en vías de crear las condiciones de su vida social en lugar de haberla iniciado a partir de dichas condiciones”²¹.

Marx admite que tan sólo la sociedad socialista estará en condiciones de suprimir aquella “ajenidad” y “autonomía” de las relaciones [existentes] frente a sus productores. La historia hasta ahora, sobre todo la del capitalismo, conoce solamente la conexión aparentemente natural [*naturwüchsiger Zusammenhang*] “entre los individuos ubicados en condiciones de producción [...] estrechas”²². Por el contrario, en el futuro, individuos desarrollados universalmente someterán sus relaciones sociales a su “propio control colectivo”²³. “El grado y la universalidad del desarrollo de las facultades, en las que se hace posible esta individualidad” suponen, sin embargo, la producción “basada sobre el valor de cambio, que crea, por primera vez, al mismo tiempo que la universalidad de la enajenación del individuo frente a sí mismo y a los demás, la universalidad y la multilateralidad de sus relaciones y de sus habilidades”²⁴. Pertenece a la convicción fundamental de la filosofía de la historia de Marx, el que la humanidad debe pasar a través del modo de producción capitalista. Sólo éste crea los “elementos materiales para el desarrollo de la rica individualidad, [...] cuyo trabajo [...] tampoco se presenta ya como trabajo, sino como desarrollo pleno de la actividad misma, en la cual ha desaparecido la necesidad natural en su forma directa, porque una necesidad producida históricamente ha sustituido a la naturaleza”²⁵. Pero por lo pronto estamos lejos de esto. Los seres humanos, experimentando su vida como pobre y vacía, añoran los “estadios de desarrollo precedentes”, en los que el individuo se presenta con “mayor plenitud” porque “no ha elaborado aún la plenitud de sus relaciones y no las ha puesto frente a él como potencias [...] sociales autónomas. Es tan ridículo sentir nostalgias de aquella plenitud primitiva como creer que es preciso detenerse en este [...]”. La visión burguesa jamás se ha elevado por encima de la oposición a dicha visión romántica, y es por ello que ésta la acompañará como una oposición legítima hasta su muerte piadosa”²⁶.

Marx rara vez ha destacado su concepción de un modo tan claro, tanto contra la glorificación romántica de estadios precapitalistas, como contra la tendencia positivista de justificar lo existente. Mientras la “visión romántica” constituye siquiera una “oposición legítima” frente a las relaciones cosificadas de un capitalismo desarrollado, los argumentos positivistas respingan contra el *carácter inconcluso* de la dialéctica histórica, el cual se expresa en que la tarea del capital, de desarrollar enor-

19 *Ibid.*, p. 89.

20 *Ibidem.*

21 *Ibidem.*

22 *Ibidem.*

23 *Ibidem.*

24 *Ibid.*, p. 90.

25 *Ibid.*, p. 267, véase también p. 479. Cf. en lo que concierne a la necesidad histórica del “paso” de la humanidad por el modo de producción capitalista, también a FESTSCHER, I (1985). *Op. cit.*, p. 115 ss.

26 MARX, K (1971). *Op. cit.*, p. 90.

mamente las fuerzas productivas sociales, está cumplida en cuanto el desarrollo ulterior “halla un límite en el capital mismo”²⁷.

III

Examinemos ahora algunas alusiones de Marx y Engels que en la presente disertación no se acentúan de la manera que, desde el punto de vista actual, les corresponde según su relevancia objetiva. No ponen únicamente de manifiesto los principios de una conciencia ecológica aguzada, sino que documentan cómo la obra de Marx y Engels, vista en su totalidad, de ninguna manera está al servicio de una dominación desconsiderada de la naturaleza. Todo lo contrario. Marx critica desde un principio la influencia negativa de la economía capitalista sobre el concepto de naturaleza modernamente divulgado. “El dinero es el *valor* general de todas las cosas constituido en sí mismo. O sea que le ha arrancado a todo el mundo, sea humano o natural, el valor que le caracterizaba. [...] Bajo el dominio de la propiedad privada y el dinero, la actitud frente a la naturaleza es su desprecio real, su violación de hecho”²⁸.

Afirmaciones posteriores de los autores se refieren a consecuencias desastrosas de la producción industrial y agraria capitalista, así como a los límites *naturales* de la explotabilidad de la naturaleza, que debería tener en cuenta inclusive una sociedad socialista. “La productividad del trabajo”, escribe Marx en el tomo III de *El Capital*, “también se halla ligada a condiciones naturales que a menudo se tornan menos rendidoras en la misma proporción en que la productividad —en tanto depende de condiciones sociales— aumenta. De ahí que se produzca un movimiento opuesto en esas diferentes esferas, progreso en un caso y retroceso en otro. Piénsese, por ejemplo, en la sola influencia de las estaciones, de la cual depende la parte inmensamente mayor de todas las materias primas, el agotamiento de bosques, yacimientos carboníferos, minas de hierro, etcétera”²⁹. En el capítulo “Maquinaria y gran industria” del primer tomo de su obra principal, Marx pone de relieve las consecuencias nocivas, subjetiva y objetivamente de la agricultura industrializada. Muestra que la producción capitalista, con “la preponderancia incesantemente creciente de la población urbana [...] perturba el metabolismo entre el hombre y la tierra, esto es, el retorno al suelo de aquellos elementos constitutivos del mismo que han sido consumidos por el hombre bajo la forma de alimentos y vestimenta, retorno que es condición natural eterna de la fertilidad permanente del suelo. Con ello destruye, al mismo tiempo, la salud física de los obreros urbanos y la vida intelectual de los trabajadores rurales. Pero a la vez, mediante la destrucción de las circunstancias de ese metabolismo, circunstancias surgidas de manera puramente natural, la producción capitalista obliga a *reconstruirlo sistemáticamente como la ley reguladora de la producción social y bajo una forma adecuada al desarrollo pleno del hombre*”³⁰. Marx expresa aquí razonamientos muy actuales. Claramente está ante su vista el problema del “reciclaje”, con ello la necesidad histórica de restablecer de una manera consciente el *ciclo natural*, perturbado por la intromisión del hombre, y que hasta ahora ha tenido lugar más bien de ma-

27 *Ibid.*, p. 267.

28 MARX, K (1994). “*La cuestión judía*”. Trad. Cast., de José María Ripalda, In: MARX, K (1994). *La cuestión judía y otros escritos*. Selección e introducción de José Manuel Bermudo. Barcelona, Ed. Planeta, p. 58.

29 MARX, K (1987). *El Capital*. Trad. Cast., de León Mames, ed. a cargo de Pedro Scaron, Tomo III, vol. 6, México, DF, (9ª ed.), Siglo XXI Ed., pp. 333-334.

30 MARX, K (1975). *El Capital*. Trad. Cast., de Pedro Scaron, Tomo I, vol. 2, México, D.F., Ed. Siglo XXI, pp. 611-612 (cursivas del autor).

nera accidental y a costo de los seres humanos³¹. Al final de este capítulo, Marx resume sus resultados de la manera siguiente: "Al igual que en la industria urbana, la fuerza productiva acrecentada y la mayor movilización del trabajo en la agricultura moderna, se obtienen devastando y extenuando la fuerza de trabajo misma. Y todo progreso de la agricultura capitalista no es sólo un progreso en el arte de *esquilmar al obrero*, sino a la vez en el arte de *esquilmar al suelo*; todo avance en el acrecentamiento de la fertilidad de éste durante un lapso dado, un avance en el agotamiento de las fuentes duraderas de esa fertilidad. [...] La producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: *la tierra y el trabajador*"³². Este "proceso de destrucción", añade Marx, se lleva a cabo más rápidamente cuanto más depende un país de la gran industria, como "punto de partida y fundamento de su desarrollo"³³; como ocurre por ejemplo en los Estados Unidos. De manera semejante se expresa Marx al respecto en las *Teorías sobre la plusvalía*: "Es propio de la naturaleza de la producción capitalista el que la industria se desarrolle más rápidamente que la agricultura. Esto no responde a la naturaleza de la tierra [precisamente], sino al hecho de que ésta requiere otras relaciones sociales para ser realmente explotada con arreglo a su naturaleza. La producción capitalista sólo se lanza a la tierra después de haber agotado su fuerza y de haber asolado sus posibilidades naturales"³⁴.

Como crítico de la economía política, Marx observa también la literatura científica en ámbitos limítrofes. En cuanto al aspecto negativo de la condición natural socialmente determinada, él debe al investigador versátil Carl Nikolaus Fraas valiosos estímulos, principalmente por su estudio *Klima und Pflanzenwelt in der Zeit, ein Beitrag zur Geschichte beider* [*Clima y flora en el tiempo, una contribución a la historia de ambos*] (Landshut, 1847), cuya lectura recomienda a Engels en una carta, fechada en primavera de 1868. Fraas, se dice ahí, demuestra "que el clima y la flora cambian en la *época histórica*. Este autor es darwinista antes de Darwin y hace que las mismas *especies* nazcan en el tiempo histórico. Pero es, al mismo tiempo, agrónomo. Afirma que, con el cultivo (o, en su caso, con el desarrollo de éste) se pierde la 'humedad' que tanto gusta a los campesinos (de ahí también que las plantas emigren del Sur al Norte), hasta que por último surge la formación de estepas. El primer resultado del cultivo es útil y a la postre devastador por la deforestación, etc. [...] En resumen, el cultivo, si está avanzando de una manera [aparentemente] 'natural', [*naturwüchsig*] y no *conscientemente dominado* (naturalmente que como burgués no llega a ello), deja tras sí los desiertos: Persia, Mesopotamia, etc., Grecia. Por tanto, también a su vez, ¡una tendencia socialista inconsciente!"³⁵.

31 Marx se refiere en este contexto (véase: *ibid.*, p. 612) a Justus von Liebig, cuyo libro *Die Chemie in ihrer Anwendung auf Agrikultur und Physiologie* [*La química en su aplicación a agricultura y fisiología*] (7ª ed, 1862) pondera por haber analizado "desde el punto de vista de las ciencias naturales el aspecto negativo de la agricultura moderna". Véase para ello también: FESTSCHER, I (1985). *Op. cit.*, p. 137.

32 MARX, K (1975). *El Capital*. Tomo I, vol. 2, *Op. cit.*, pp. 612 - 613 (cursivas de Marx). Véase para ello también las *Teorías sobre la plusvalía*, donde se dice lapidariamente: "En la producción de la riqueza, sólo se da *anticipación* del futuro –anticipación real– en lo que se refiere al obrero y a la tierra. En ambos [casos] es posible anticipar realmente el futuro y asolarlo intensificando prematuramente el esfuerzo hasta el agotamiento, rompiendo el equilibrio entre lo que se da y lo que se recibe. Ambas cosas ocurren en la producción capitalista" (MARX, K (1989). "Teorías sobre la plusvalía III". Tomo IV de *El Capital*, trad. de Wenceslao Roces: Tomo 14 de MARX, K & ENGELS, F (1989). *Obras Fundamentales*, México, DF, Fondo de Cultura Económica, p. 274 [Los corchetes dentro de la cita son de Wenceslao Roces]).

33 MARX, K (1975). *El Capital*. Tomo I, vol 2, p. 612.

34 MARX, K (1989). "Teorías sobre la plusvalía III", *Op. cit.*, p. 267. [Los corchetes son de Wenceslao Roces. Corregimos la errata que cambió "producción capitalista" en "población capitalista".]

35 MARX, K (1986). "Carta a Engels del 25 de marzo de 1868", In: ENGELS, F (1986). *Obras filosóficas*. Trad. Cast., de Wenceslao Roces (tomo 18 de MARX, K & ENGELS, F (1986). *Obras fundamentales*). México, DF, Fondo de Cultura

Está relacionado con ello la “destrucción de los bosques”³⁶ de la que habla Marx, estimulado probablemente por Fraas, en el tomo II de *El Capital*: “El prolongado tiempo de producción (que incluye una extensión relativamente pequeña de tiempo de trabajo), y en consecuencia, la gran extensión de sus períodos de rotación, hacen que la forestación no resulte propicia como ramo de explotación privado y por ende capitalista; un ramo capitalista de explotación es esencialmente una empresa privada, aun cuando aparezca el capitalista asociado en lugar del capitalista individual. El desarrollo de la civilización y de la industria en general se ha mostrado tan activo desde tiempos inmemoriales en la destrucción de los bosques, que, frente a ello, todo lo que ha hecho en sentido inverso para la conservación y producción de los mismos es en rigor una magnitud evanescente”³⁷.

También las comprensiones ecológicas de Engels presuponen la lectura del libro de Fraas; conciernen en primer lugar a los problemas que se generan con la progresiva industrialización de las zonas rurales. Al respecto, se lee en el *Anti-Dühring*: “La existencia de agua relativamente pura es la primera exigencia de la máquina de vapor y el requisito fundamental de casi todas las ramas de explotación de la gran industria. Pero la ciudad fabril convierte casi toda el agua en una apesosa charca de estercolero. Así pues, por mucho que la concentración urbana sea una condición fundamental de la producción capitalista, todo capitalista industrial aislado aspira siempre a escapar de las grandes ciudades engendradas por ella y a huir a la explotación rural. Este proceso puede estudiarse en detalle en los distritos de la industria textil de Lancashire y Yorkshire; la industria capitalista hace brotar constantemente allí nuevas y grandes ciudades, al desplazarse constantemente de la ciudad al campo”³⁸. Como Marx, en el tomo I de *El Capital*, Engels ve en ello un “ciclo defectuoso”, que, según su convicción, solamente podría eliminarse a través de la “supresión” del “carácter capitalista”³⁹ de la industria. Únicamente una sociedad organizada con economía planificada estaría en condiciones de distribuir geográficamente los lugares industriales, de manera que *se conserven* los “elementos de producción”⁴⁰ como la tierra, el agua y el aire. La actual contaminación únicamente podría eliminarse a través de la “fusión de la ciudad y el campo”⁴¹.

En la *Dialéctica de la naturaleza* Engels revela la relación interna entre el modo de producción burgués (y su expresión en las ciencias sociales, la economía clásica), por un lado y aquella praxis (e ideología) *imperial*, por otro lado, para la cual la naturaleza siempre se ve reducida a ser un mero sustrato para la intervención explotadora. “Lo mismo frente a la naturaleza que frente a la sociedad”, subraya Engels, “sólo interesa de modo predominante, en el régimen de producción actual, el efecto inmediato y más tangible; y, encima, todavía produce extrañeza el que las repercusiones más lejanas de los actos dirigidos a conseguir ese efecto inmediato sean muy otras y, en la mayor parte de los

Económica, pp. 681-682. [La palabra alemana “Steppenbildung”, que significa “formación de estepas” está traducida erróneamente por Wenceslao Roces como “cultivo estepario”. La penúltima frase de la cita está incompleta, en su traducción, por ello la tradujimos de nuevo.]

36 MARX, K (1985). *El Capital*. Tomo II, vol. 4, Trad. Cast., de Pedro Scaron, ed. a cargo de Pedro Scaron, México, DF, (10ª ed.), Siglo XXI Ed., p. 296. —Marx comenta aquí: Friedrich Kirchof, *Handbuch der landwirtschaftlichen Betriebslehre*, Dessau, 1852, p. 58.

37 MARX, K (1985). *El Capital*, tomo II, vol. 4, *Op. cit.*, p. 296.

38 ENGELS, F (1986). “La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring (“Anti-Dühring”), *Op. cit.*, p. 259.

39 *Ibidem*. [Cambiamos aquí la traducción de Wenceslao Roces, quien formuló “circulo vicioso” para traducir “fehlerhafter Kreislauf”; con esta traducción se pierde la idea de un ciclo natural o biológico que hay sin duda en la palabra alemana “Kreislauf”.]

40 *Ibidem*. [W. Roces traduce “Elemente der Produktion” solamente como “elementos”.]

41 *Ibid.*, p. 260.

casos, completamente opuestas⁴². No faltarán —a largo plazo— contratiempos en donde se trate únicamente de “sacarle un rendimiento directo e inmediato al trabajo”⁴³. Los triunfos de la dominación de la naturaleza se evidencian como victorias pírricas. A ello se refiere Engels insistentemente: “No debemos [...] lisonjearnos demasiado de nuestras victorias humanas sobre la naturaleza. Esta se venga de nosotros por cada una de las derrotas que le inferimos. Es cierto que todas ellas se traducen principalmente en los resultados previstos y calculados, pero acarrearán, además, otros imprevistos, con los que no contábamos y que, no pocas veces, contrarrestan los primeros. Quienes desmontaron los bosques de Mesopotamia, Grecia, el Asia Menor y otras regiones para obtener tierras roturables no soñaban con que, al hacerlo, echaban las bases para el estado de desolación en que actualmente se hallan dichos países, ya que, al talar los bosques, acababan con los centros de condensación y almacenamiento de la humedad. Los italianos de los Alpes que destruyeron en la vertiente meridional los bosques de pinos tan bien cuidados en la vertiente septentrional no sospechaban que, con ello, mataban de raíz la industria lechera de sus valles, y aún menos podían sospechar que, al proceder así privaban a sus arroyos de montaña de agua durante la mayor parte del año, para que en la época de lluvias se precipitasen sobre la llanura convertidos en turbulentos ríos”⁴⁴.

Engels no abriga ninguna ilusión respecto al tiempo y esfuerzo que costará quitar la carga hereditaria civilizadora de la historia hasta nuestros días⁴⁵. Pero supone que la comprensión científica en un futuro logrará no sólo reconocer a tiempo, sino también dominar, las “repercusiones próximas y remotas de nuestras injerencias en [...] [la] marcha normal [de la naturaleza]”⁴⁶. Opina que, ciertamente, sólo “una larga y a veces dura experiencia [...] nos va enseñando [...] a ver claro acerca de las consecuencias sociales indirectas y lejanas de nuestra actividad productiva”⁴⁷. El sólo conocimiento —de ello está Engels seguro— no será suficiente para “dominar [...] y regular” los efectos secundarios no deseados de la dominación de la naturaleza⁴⁸. Para ello hace falta “transformar totalmente el régimen de producción vigente hasta ahora y, con él, todo nuestro orden social presente”⁴⁹.

Como queda claro con las posiciones citadas, Marx y Engels tienen la misma conciencia respecto a la gravedad del problema ecológico y de las medidas prácticas para su solución. Como materialistas parten del hecho de que el Ser social, en el que viven los humanos, está incrustado en el Ser universal de la naturaleza; cuya existencia les está encomendada *conservar*, so pena de su propio hundimiento. “Desde el punto de vista de una formación económico-social superior”, advierte Marx,

42 ENGELS, F (1986). “Dialéctica de la naturaleza”, *Op. cit.*, p. 422.

43 *Ibid.*, p. 421.

44 *Ibid.*, p. 420, véase para ello también p. 422.

45 *Ibid.*, véase para ello también: ENGELS, F (1986). “La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring (“Anti-Dühring”)”, *Op. cit.*, p. 260.

46 ENGELS, F (1986). “Dialéctica de la naturaleza”, *Op. cit.*, p. 420.

47 *Ibid.*, p. 421. Con respecto a la posibilidad, examinada por Engels, de controlar completamente en un futuro también la dominación de la naturaleza, marxistas posteriores, como Max Adler, se han expresado con razón escepticamente. Adler previene de “caer en la glorificación habitual e inconsiderada del progreso técnico, como lo ama el mundo burgués para su elogio y justificación”. Queda por contemplar “que no solamente sigue siempre existiendo la posibilidad de una penetración de la naturaleza no dominada en el sistema de los efectos regulados e intencionados de la naturaleza, sino que ahí donde tiene éxito [la penetración] provoca, precisamente por la dominación de la naturaleza más grande, pero momentáneamente quebrada, unas consecuencias considerablemente más grandes, y aún a veces catastróficas.” (ADLER, M (1964). *Natur und Gesellschaft. Soziologie des Marxismus* 2, Wien, 1964, p. 81 y 83).

48 ENGELS, F (1986). “Dialéctica de la naturaleza”, *Op. cit.*, p. 421.

49 *Ibidem*.

“la propiedad privada del planeta en manos de individuos aislados parecerá tan absurda como la propiedad privada de un hombre en manos de otro hombre. Ni siquiera toda una sociedad, una nación o, es más, todas las sociedades contemporáneas reunidas, son propietarias de la tierra. Sólo son sus poseedoras, sus usufructuarias, y deben legarla mejorada, como *boni patres familias*, a las generaciones venideras”⁵⁰.

IV

Teniendo en cuenta el estado de la problemática, radicalmente modificada desde la redacción del libro, al autor le parece conveniente reflexionar nuevamente alrededor del *enfoque filosófico*, que sirvió de base a su exposición del concepto de naturaleza en Marx en ese entonces. La tesis de doctorado estaba comprometida con el espíritu de la antigua Escuela de Frankfurt, en la medida en que tendía a hacer valer íntegramente (en contraposición a los objetivismos inmediatos de la ideología stalinista) la herencia idealista-alemana en Marx. El autor intentaba por ello evidenciar el materialismo “práctico-crítico” de las *Tesis sobre Feuerbach* y de la *Ideología alemana*⁵¹, también en la obras económicas —consultadas expresamente. De allí la tendencia del escrito a discutir la relación humana con la naturaleza y con el mundo, casi sin excepción, desde la perspectiva del esquema sujeto-objeto de una teoría del conocimiento y del trabajo⁵². De ahí resulta una asimetría —que se hace patente sobre todo hoy en día. Aunque la otra parte de la comprensión marxiana de la realidad, que es igualmente justificada, se tematiza⁵³, sin embargo su peso objetivo no se acentúa debidamente. No obstante que sigue siendo verdad que el “mundo sensible [...] no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico”⁵⁴, queda al mismo tiempo bien fundado, viceversa, el concebir el “desarrollo de la formación económico-social” como un “proceso de historia natural”⁵⁵.

El hecho de que, en el sentido del Capítulo II, toda “mediación social de la naturaleza” presupone “la mediación natural en la sociedad” es tal vez apenas hoy expresable con plena conciencia de las implicaciones. A “cada paso”, dice Engels en la *Dialéctica de la naturaleza*, “todo nos recuerda [...] que el hombre no domina, ni mucho menos, la naturaleza a la manera como un conquistador domina un pueblo extranjero, es decir, como alguien que es ajeno a la naturaleza, sino que formamos parte de ella con nuestra carne, nuestra sangre y nuestro cerebro, que nos hallamos dentro de ella y que todo nuestro dominio sobre la naturaleza [...] consiste en la posibilidad de llegar a conocer sus le-

50 MARX, K (1986). *El Capital*, tomo III, vol. 8, *Op. cit.*, p. 987.

51 MARX, K (1994). *Tesis sobre Feuerbach*. Trad. Cast., de Wenceslao Roces, In: MARX, K (1994). *La cuestión judía y otros escritos*. Selección e introducción de José Manuel Bermudo. Barcelona, Ed. Planeta, pp. 225-232; y MARX, K & ENGELS, F (1987). *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en sus diferentes profetas*. Trad. Cast., de Wenceslao Roces, México, DF, Ed. Grijalbo, Col. Ciencias Económicas y Sociales, pp. 46 ss.

52 Véase para ello sobre todo el capítulo III, párrafo C): Constitución del mundo y praxis histórica. —En su artículo *Praxis* (1973) el autor desarrolló más de cerca el modo “praxeológico [praxeologisch]” de comprender las cosas (In: SCHMIDT, A (1981). *Kritische Theorie. Humanismus. Aufklärung*, Stuttgart).

53 Más explícitamente aún en el párrafo B) del capítulo II, en donde discute el autor el “intercambio orgánico entre hombre y naturaleza” y con ello habla también de su conexión con las interacciones complejas del todo natural [*Naturganzen*].

54 MARX, K & ENGELS, F (1987). *Op. cit.*, p. 47.

55 MARX, K (1975). *El capital*, tomo I, vol. I, *Op. cit.*, p. 8.

yes y de saber aplicarlas acertadamente"⁵⁶. Por eso hay que cuidarnos de la ilusión de que la humanidad se elevaría en el socialismo de manera soberana sobre la naturaleza. Su dominio, por grande que sea, observa Max Adler, no elimina "la dependencia de los fenómenos sociales respecto de la naturaleza"⁵⁷, simplemente varía la forma de imponerse. Ciertamente se "mueve" la "influencia de la naturaleza" en el transcurso de la historia. "Pero esta modificación no significa un acabarse, ni siquiera una disminución de la dependencia del hombre con respecto a los factores naturales. Al contrario, precisamente Marx ha señalado que con el desarrollo progresivo del dominio de las fuerzas de la naturaleza crece, en cierto modo, la amplitud del contacto del hombre con la naturaleza, y él mismo, en su dominio sobre la naturaleza, termina dependiendo más de ella"⁵⁸.

Sin embargo, el ser humano logró imprimir su marca en la tierra. Marx se sabe a la altura del progreso de la historia mundial cuando observa, en la *Crítica del programa de Gotha*, que el trabajo sólo llega a ser "fuente de riqueza" en cuanto "el hombre se sitúa *de antemano* como propietario frente a la naturaleza, primera fuente de todos los medios y objetos de trabajo, y la trata como posesión suya"⁵⁹. Conforme a ello, en el tomo III de *El Capital*, figura la tierra "como campo originario de ocupación del trabajo, como reino de las fuerzas naturales, como arsenal preexistente de todos los objetos de trabajo"⁶⁰. La naturaleza aparece en Marx siempre en el horizonte de formas históricamente cambiantes de su apropiación social⁶¹. Sobre su propia modalidad solamente se hace constar que, como "sustrato material" de valores de uso, su "existencia (no) se debe [...] al concurso humano"⁶². Este estado de cosas –interpretado en el presente libro de una manera *materialista*– no puede, sin embargo, cambiar nada del *antropocentrismo* inherente a la concepción marxiana de la naturaleza, en la que se refleja el papel del sujeto moderno, transformador del mundo⁶³.

En la medida en que el autor destacó la función "constitutiva del mundo" de la praxis histórica, esperaba corresponder con ello a la autocomprensión de Marx. Esto último, por cierto, se ha mostrado mientras tanto como poco consistente. Esto aplica sobre todo para la referencia de la realidad "práctica" en el pensamiento de Marx, la cual se expone en los *Manuscritos económico-filosóficos* de manera diferente que en la *Crítica del programa de Gotha*, en donde se congela como un apriori histórico de la apropiación ilimitada de la naturaleza.

56 ENGELS, F (1986). "Dialéctica de la naturaleza", *Op. cit.*, p. 420.

57 ADLER, M (1964). *Op. cit.*, p. 84.

58 *Ibid.*, pp. 83-84.

59 MARX, K (s/f). "Glosas marginales al programa del partido obrero alemán", In: MARX, K & ENGELS, F (s/f). *Obras escogidas*. 2 tomos, Moscú, Ed. Progreso pp. 10-29, aquí: p. 10. (Cursivas del autor).

60 MARX, K (1986). *El Capital*, tomo III, vol. 8, *Op. cit.*, pp. 1050-1051.

61 Martin Heidegger ha interpretado el materialismo marxiano en su "Carta sobre el humanismo" como expresión de una experiencia de la historia mundial y la ha defendido en contra de "refutaciones baratas". "La esencia del materialismo" acentúa Heidegger, "no consiste en la afirmación que todo sea meramente materia, más bien en una determinación metafísica según la cual todo lo existente aparece como material del trabajo. La esencia moderna-metafísica del trabajo está prefigurada en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel como proceso autorregulado de la producción absoluta, esto es objetivación de lo real por el hombre, experimentado como subjetividad. La esencia del materialismo se esconde en la esencia de la técnica." (HEIDEGGER, M (1954). *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus"*, Bern, (2ª ed.), pp. 87-88. Versión española: Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*. Madrid, 1970: Taurus (3ª ed.).

62 MARX, K (1975). *El Capital*, tomo I, vol 1, *Op. cit.*, p. 53; véase también p. 209.

63 Cf. SCHMIDT, A (1982). "Humanismus als Naturbeherrschung", In: ZIMMERMANN, J ed (1982). *Das Naturbild des Menschen*, München, pp. 301 ss.

Al igual que en el *Postscriptum* de 1971, también aquí hay que recordar, por lo menos, a Feuerbach, a quien Marx y Engels pasaron por alto demasiado apresuradamente⁶⁴. Lo que ellos objetaban como deficiencia de su “materialismo contemplativo”⁶⁵: el que no toca el Ser de las cosas, se vuelve a descubrir hoy por hoy como una posibilidad de un acceso sin barreras a la naturaleza. Feuerbach confronta en *La Esencia del cristianismo* la conciencia moderna con la ingenuidad grandiosa de los griegos, cuya relación con el mundo es simultáneamente teórica y estética; “pues la percepción teórica es, originariamente, la estética, y la estética es la primera filosofía”⁶⁶. Para los antiguos, “el concepto del mundo [...] es el concepto del cosmos, de la gloria, de la divinidad misma”⁶⁷. Ser humano y mundo se encuentran en armonía. Dice Feuerbach: “Para quien la naturaleza es un ser bello, le parece *el objeto de sí mismo*, y para él tiene la causa de su existencia en sí misma”; el asienta como “causa de la naturaleza, una fuerza [que] [...] actúa en su percepción sensitiva”⁶⁸. El ser humano de este nivel da libre vuelo solamente a su fantasía. Feuerbach acentúa: “Al satisfacerse, deja aquí, a la vez, la naturaleza en paz, [...] monta sus cosmogonías poéticas, sólo de *elementos naturales*”⁶⁹. Por el contrario, en cuanto, como en la modernidad, el ser humano contempla el mundo desde el “punto de vista práctico”, hasta elevarlo a un punto de vista teórico, “allí, éste vive en discordia con la naturaleza, convirtiéndola en la *más humilde sierva* de sus intereses egoísticos, de su egoísmo práctico”⁷⁰.

Claro está que el recurso de Feuerbach a la concepción del mundo pretécnica-mítica de los griegos no es un mero destello de nostalgias románticas. Feuerbach evoca la posibilidad, obstaculizada ya en su tiempo múltiples veces, de experimentar a la naturaleza, no sólo como objeto de la ciencia o materia prima, sino “estéticamente” en el sentido sensorial-receptivo y artístico. La praxis que apropia debería de otorgar expresión y habla a las cosas. Pero para eso hace falta contar con un *principio filosófico*, que esté por encima de la separación de ser humano y naturaleza, fijada en el esquema sujeto-objeto del proceso de trabajo y del proceso de conocimiento. Habría que partir de la totalidad natural [*Naturganze*] (y el origen natural del ser humano [*Naturentsprungenheit des Menschen*]). Justamente en ello estriba según Marx “el pensamiento de juventud sincero”⁷¹ de Schelling. En el *Primer esbozo de un sistema de filosofía natural*, de 1799, se reconoce a la naturaleza “realidad absoluta”: “autonomía” y “autarquía”. La naturaleza, dice Schelling, es “un Todo organizado de sí mismo y organizándose a sí mismo”⁷².

Heurísticamente es utilizable también la tesis de Engels de la naturaleza como “conjunto integral”⁷³, como sistema ricamente subdividido en sí, de interacciones recíprocas universales. Dentro de este sistema que se presenta en autoconstitución [*Selbstgegebenheit*] originaria, el intercambio

64 SCHMIDT, A (1975). *Op. cit.*, pp. 42 ss.

65 MARX, K (1994). *Op. cit.*, p. 231.

66 FEUERBACH, LA (1971). *La esencia del cristianismo. Crítica filosófica de la religión*. México, DF, J. Pablos, 287 p., p. 114.

67 *Ibidem.* [en la traducción al español falta “del cosmos”].

68 *Ibidem.*, [cursivas según el texto original de Feuerbach en alemán].

69 *Ibid.*, p. 115 [cursivas según el texto original de Feuerbach en alemán].

70 *Ibidem.*, [cursivas según el texto original de Feuerbach en alemán].

71 Carta de Marx a Feuerbach del 3 de octubre de 1843, In: MARX, K & ENGELS, F (1963). *Werke*, tomo 27, Berlin, p. 420.

72 SCHELLING, F (1927). *Werke*, ed. de Manfred Schröter, zweiter Hauptband [segundo tomo principal], München, p. 17.

73 ENGELS, F (1986). “Dialéctica de la naturaleza,” *Op. cit.*, p. 287. [W. Roces traduce “Gesamtzusammenhang” como “concatenación total”.]

de ser humano y naturaleza mediado por la producción material, constituye solamente una de las innumerables interacciones. Así, el hasta hoy vigente modo de pensar orientado a la praxis e historia humanas no se anula pero sí se *relativiza*. El materialismo histórico-dialéctico se amplía al "materialismo ecológico"⁷⁴; éste capta que la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción está envuelta y sustentada por una dialéctica elemental de tierra y ser humano, las ahistóricas condiciones previas de toda historia. Con ello se comprueba la idea de que el mundo constituye una unidad material. Mucho se ganaría si la humanidad, renunciando a un crecimiento ilimitado, pudiera prepararse para vivir venideramente en mejor armonía con el sistema de la naturaleza⁷⁵.

Frankfurt am Main, inicio de abril 1993

- 74 Este concepto fue introducido por el libro de AMERY, C (1976). *Natur als Politik. Die ökologische Chance des Menschen [La Naturaleza como política. La oportunidad ecológica del ser humano]*, Reinbeck bei Hamburg, a la discusión científica y política (cf. p. 17 ss.). –El materialismo marxista, declara Amery, es inconsecuente, en que se ha orientado en las "directrices de la economía [Leitvorstellungen der Ökonomie]", las cuales hay que subordinar "teórica y prácticamente" a las "directrices de la ecología [Leitvorstellungen der Ökologie]" (p. 184). –De ello se infiere que Amery recomienda, con respecto a las esperanzas utópicas del marxismo tradicional, importantes reducciones. Amery formula la "perspectiva del materialismo consecuente" de la siguiente manera: "Reconciliación con la tierra: esto es la necesidad a partir de la cual se origina y actúa el materialismo consecuente. Ni fin de la enajenación, ni abundancia de los bienes para el hombre puede ser su meta, sino primero y sobre todo un orden futuro cual se desprende del respecto ante toda materia, también la no-humana. Por cierto, siempre es válida la frase Marxiana que la naturaleza le está mediada al hombre y también la influencia del hombre sobre la naturaleza (el conocido 'metabolismo') se realiza de manera social. Pero ello todavía no expresa nada sobre las tareas que se propone la sociedad como intermediadora" (p. 166).
- 75 Literatura adicional referida al final del texto de Schmit:
- Adler, Max: *Natur und Gesellschaft. Soziologie des Marxismus*, vol. 2, Wien; Ed. Europa, 1964.
- Amery, Carl: *Natur als Politik. Die ökologische Chance des Menschen*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1976.
- Fetscher, Iring: *Überlebensbedingungen der Menschheit. Ist der Fortschritt noch zu retten?* 2a ed. München, 1985. [Existe un corto artículo de Fetscher sobre este temática en español: "Condiciones para la supervivencia de la humanidad. Sobre la dialéctica del progreso." *Cuadernos americanos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, DF, vol. 225, núm. 4, julio-agosto 1979, pp. 71-81].
- Fraas, Carl: *Klima und Pflanzenwelt in der Zeit, ein Beitrag zur Geschichte beider*, Landshut, 1847.
- Harich, Wolfgang: *¿Comunismo sin crecimiento? Babeuf y el club de Roma*. Trad. Gustau Muñoz y Antoni Domènech. Barcelona, 1978: Materiales.
- Holz, Hans Heinz: "Grundsätzliches zu Naturverhältnis und Ökologischer Krise." In: "... einen großen Hebel der Geschichte." *Zum 100. Todestag von Karl Marx: Aktualität und Wirkung seines Werks*. Institut für Marxistische Studien und Forschungen, Frankfurt am Main, 1983.
- Holz, Hans Heinz: "Historischer Materialismus und Ökologische Krise." In: *Dialektik*, núm. 9, *Ökologie – Naturaneignung und Naturtheorie*, Köln, 1984.
- Leiss, William: *The Domination of Nature*, Boston, 1972: Beacon Press.
- Liebkecht, Karl: *Studien über die Bewegungsgesetze der gesellschaftlichen Entwicklung*. Ed. por Ossip K. Flechtheim, Hamburg, 1974 (original: München, 1922).
- Marcuse, Herbert: *Un ensayo sobre la liberación*. México, DF, 1969: J. Mortiz.
- Marcuse, Herbert: *Contra-revolución y revuelta*. México, DF, 1973: J. Mortiz.
- "Materialismus und Subjektivität. Aspekte ihres Verhältnisses in der gegenwärtigen Diskussion. Ein Gespräch zwischen Alfred Schmidt und Bernard Göring." Alfred Lorenzer, Alfred Schmidt: *Der Stachel Freud. Beiträge und Dokumente zur Kulturismus-Kritik*, Frankfurt am Main, 1980.
- Parsons, Howard: *Marx and Engels on Ecology*. Westport, Conn., 1977.
- Schmidt, Alfred: *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Trad. Julio Carabana, Madrid, 1975: Taurus.
- Schmidt, Alfred: "Humanismus als Naturbeherrschung." In: Jörg Zimmermann (ed.), *Das Naturbild des Menschen*; München, 1982.
- Schmidt, Alfred: "Praxis." In: Alfred Schmidt, *Kritische Theorie, Humanismus, Aufklärung*, Stuttgart, 1981.
- Woltmann, Ludwig, *Der historische Materialismus*, Düsseldorf, 1900.



ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA – AÑO 18. N° 61 (ABRIL-JUNIO, 2013) PP. 25 - 36
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Teoría crítica y materialismo hoy: Alfred Schmidt y la filosofía marxista en México

Critical Theory and Materialism Today:
Alfred Schmidt and Marxist Philosophy in Mexico

Stefan GANDLER

*Universidad Autónoma de Querétaro,
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, México.*

RESUMEN

Alfred Schmidt y Adolfo Sánchez Vázquez tienen en común que parten de Marx sin caer en el dogmatismo. Schmidt es uno de los alumnos y colaboradores más importantes de Horkheimer, Adorno, y Marcuse, muy probablemente el más relevante entre los aún vivos al inicio del siglo XXI, no solamente por su gran seriedad filosófica, sino también porque en esta tradición teórica es el que más conocimiento directo tiene de la obra de Marx. Para él como para Sánchez Vázquez —él filósofo marxista no dogmático hispanoparlante—, una de las cuestiones filosóficas fundamentales es la de la relación entre el idealismo y el materialismo (premarxiano) y la del carácter, al fin y al cabo materialista, de una interpretación de Marx orientada a la praxis.

Palabras clave: Praxis, epistemología materialista, marxismo crítico, teoría crítica.

ABSTRACT

Alfred Schmidt and Adolfo Sánchez Vázquez have in common that both begin with Marx without falling into dogmatism. Schmidt is one of the most important students and collaborators of Horkheimer, Adorno and Marcuse, very probably the most relevant among those still living at the beginning of the XXIst century, not only because of his great philosophical seriousness, but also because, in this theoretical tradition, he has the most direct knowledge of Marx's work. For him, as for Sánchez Vázquez, the non-dogmatic Marxist philosopher in the Spanish speaking world, one of the fundamental philosophical questions is that of the relationship between idealism and (pre-Marxian) materialism and of the character, in the end materialist, of an interpretation of Marx oriented toward praxis.

Keywords: Praxis, materialistic epistemology, critical Marxism, critical theory.

PRESENTACIÓN

Escribimos el siguiente texto con el doble afán de honrar, por un lado, a dos profesores universitarios eméritos, ambos filósofos materialistas, y fallecidos en los últimos dos años, por otro lado, para rescatar y comparar algunas de sus aportaciones conceptuales centrales en el actual debate de la teoría marxista. Al dedicarnos en lo siguiente al análisis de sus pensamientos, daremos especial énfasis a sus tempranas obras sobre Karl Marx, que ambos presentaron originalmente como tesis de doctorado en los años sesenta del siglo veinte. Aunque Adolfo Sánchez Vázquez (Algeciras, Cádiz 1915 – México, D.F. 2011) pertenece a otra generación que Alfred Schmidt (Berlín 1931 – Frankfurt/M. 2012), ambos impactaron –cada uno en su contexto geográfico, civilizatorio y lingüístico (Schmidt en Frankfurt/Alemania y Sánchez Vázquez en México, a donde llegó como exiliado en 1939) – de manera decisiva en el pensamiento teórico del movimiento estudiantil de los años sesenta y setenta. Al mismo tiempo, los dos fueron forjados por el contexto intelectual y político de aquellos años posteriores a la Revolución Cubana, que estaban marcados por la búsqueda de un *socialismo con rostro humano* (Dubček) y de una correspondiente teoría social anti-capitalista, sin embargo no pro-estalinista.

Aunque los tiempos actuales, en una gran parte del mundo, están bajo el signo del crecimiento más o menos paulatino de ideologías chauvinistas, belicistas, racistas y derrotistas ante la posibilidad y necesidad de superar *cuanto antes* la, por el momento, reinante forma de reproducción, estamos de todos modos ante la inevitable e imponente necesidad de pensar las limitaciones y contradicciones de esta forma económica y social. El análisis comparativo de las dos obras filosóficas mencionadas, pretende ser un aporte a este pensar, dejar atrás la fe ciega en las ideologías hoy dominantes y sólo en apariencia permanentes.

ALFRED SCHMIDT Y ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

A. Schmidt y Sánchez Vázquez tienen, a pesar de varias diferencias importantes, en común que parten de una interpretación de Marx y del marxismo sin caer en el dogmatismo predominante hasta los años ochenta del siglo XX. En lo siguiente vamos a concentrarnos, en lo referente a la tradición de la Teoría Crítica a uno de los seguidores, alumnos y colaboradores más importantes de Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin y Neumann, muy probablemente el más relevante entre los hoy en día vivos: Alfred Schmidt. A parte de la gran seriedad con la cual ha desarrollado sus trabajos, Schmidt es el autor de esta tradición teórica que más conocimiento directo tiene de la obra de Marx.

Para Adolfo Sánchez Vázquez, como también para los autores de la Teoría Crítica, una de las cuestiones filosóficas fundamentales es la de la relación entre el idealismo y el materialismo (pre-marxiano) y la del carácter, al fin y al cabo materialista, de una interpretación de Marx orientada a la praxis¹. Estas problemáticas teóricas tenían y tienen consecuencias de largo alcance por cuanto dan origen a que una filosofía y una teoría marxista crítica hayan de atreverse a caminar sobre una cuerda floja permanentemente, una cuerda floja conceptual a la que esta tendencia filosófica debe, en

1 Compárese: "El hecho de que el punto de partida del materialismo dialéctico sea de carácter específicamente epistemológico, se debe a que Marx y Engels aceptan la crítica que Hegel hace a Kant sin poder aceptar al mismo tiempo su base especulativa. Con Hegel afirman la posibilidad de conocer la esencia de los fenómenos, con Kant (sin referirse ciertamente a la *Crítica de la razón pura*) insisten en la no-identidad de forma y materia, sujeto y objeto del conocimiento. Se llega así -si bien sin expresarlo abiertamente- a una reedición materialista de la problemática de la constitución." (SCHMIDT, A (1969). "Einleitung", In: Alfred Schmidt (ed.), *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main, Edition Suhrkamp, pp. 10-11).

buena medida, su encanto y su importancia, pero que, a la vez, es un motivo filosófico interno para que esta corriente teórica no goce de muchas simpatías en el actual contexto político.

Pensadores o actores burgueses se complacían en lanzar a esa corriente la sospecha de que estaba aliada a oscuras fuerzas de la Unión Soviética, reproche que todavía encuentra adeptos después del fin del experimento del socialismo real. Entre los teóricos o activistas marxistas, por el contrario, esa corriente teórica, conocida como marxismo *occidental*, despertó siempre la sospecha de que podía contener un reblandecimiento 'burgués' de la crítica marxista a las relaciones capitalistas de producción y de la sociedad burguesa reinantes. Con el fin de la Unión Soviética, también han desaparecido de la faz de la tierra la mayoría de los marxistas dogmáticos. Los antiguos marxistas dogmáticos se desatan ahora, en su mayoría, en improperios, recordando de repente que siempre fueron buenos demócratas burgueses e incansables anticomunistas contra toda persistencia de una formación teórica marxista, y afirman con alivio que, por lo menos, algo se ha mantenido estable en su pensamiento: el rechazo a una interpretación no dogmática de Marx.

Esta primera manera de evitar una auto reflexión sobre las propias debilidades teóricas en un momento anterior (al proyectar los propios defectos de la interpretación de Marx sobre otros que siempre fueron sospechosos), se complementa con una segunda. Algunos marxistas antiguamente dogmáticos, están ahora convencidos de haber sido siempre marxistas críticos, no dogmáticos. Mediante esta reconstrucción de su propia historia teórica evitan, a su manera, la autocrítica pendiente.

El filósofo de Frankfurt, Alfred Schmidt, es uno de los teóricos que, ya mucho antes del fin de la Unión Soviética, trabajaba en una interpretación de Marx autónoma y no dogmática frente a sus filósofos de Estado y, después del final del experimento del socialismo real no quiere que caiga en el olvido su propia producción filosófica de aquella época². En vista de que Alfred Schmidt ha hecho aportaciones decisivas a la discusión filosófica no dogmática del marxismo, sobre todo en el terreno de la teoría del conocimiento, resulta provechoso contrastar algunas de sus reflexiones con la filosofía de Sánchez Vázquez.

PRAXIS Y CONOCIMIENTO

En lo que concierne a la relación entre praxis y conocimiento, Sánchez Vázquez desarrolla en su *Filosofía de la praxis*: "la intervención de la praxis en el proceso de conocimiento lleva a superar la antítesis entre idealismo y materialismo", es decir, la antítesis "entre la concepción del conocimiento como conocimiento de objetos producidos o creados por la conciencia y la concepción que ve en él una mera reproducción ideal de objetos en sí"³. Es preciso rebasar ambas posiciones: no se puede perseverar ni en una teoría idealista del conocimiento ni en "una teoría realista como la del materialismo tradicional, que no es sino un desenvolvimiento del punto de vista del realismo ingenuo"⁴.

Sánchez Vázquez señala en este lugar que distintos intérpretes de Marx extraen diferentes conclusiones de la introducción del concepto de praxis al problema del conocimiento, mencionando al respecto tres posiciones:

- 2 Alfred Schmidt manifestó hace unos años que seguía defendiendo lo afirmado en su libro *El concepto de naturaleza en Marx*. Aludiendo evidentemente al trato que dio Max Horkheimer a sus propios escritos anteriores después de haber regresado a Frankfurt en 1947 del exilio en Estados Unidos, Schmidt dijo que él no encerraría en el sótano sus anteriores escritos (comunicación personal, c. 1993).
- 3 SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A (1980). *Filosofía de la praxis*. 2ª ed., corregida y aumentada, México, Grijalbo, Teoría y Praxis, núm. 55. p. 153.
- 4 *Ibid.*, p.183.

1ª Posición: “[...] el hecho de que la praxis sea un factor en nuestro conocimiento no significa que no conozcamos cosas en sí”.

2ª Posición: “[...] la aceptación de este papel decisivo de la praxis entraña que no conocemos lo que las cosas son en sí mismas, al margen de su relación con el hombre, sino cosas humanizadas por la praxis e integradas, gracias a ella, en un mundo humano (punto de vista de Gramsci)”.

3ª Posición: “[...] se sostiene acertadamente que sin la praxis como creación de la realidad humana-social no es posible el conocimiento de la realidad misma (posición de K. Kosík)”⁵.

La diferencia entre las posiciones 2ª y 3ª no es inmediatamente obvia. A partir del conjunto de la *Filosofía de la praxis* es posible esbozar a grandes rasgos la diferencia entre las tres, así como la valoración aportada por Sánchez Vázquez. Mientras que la posición 1ª reconoce, aunque subestima, la relevancia epistemológica de la praxis humana, la posición 2ª va en sentido opuesto y da a la praxis humana una importancia tal que, fuera de su influencia, ya no existe ninguna realidad⁶. La tercera posición aprecia, al igual que la segunda, la relevancia epistemológica de la praxis como insustituible, pero, contrariamente a la posición 2ª, no hace de esto una afirmación ontológica y, por tanto, tiene en común con la posición 1ª el reconocimiento de la primacía del objeto.

Alfred Schmidt sostiene, al igual que su contemporáneo hispano-mexicano, la tercera de las tres posiciones mencionadas. Mientras que Sánchez Vázquez reconoce la primacía de la materia, pero insiste en que la realidad exterior sólo es *reconocible* para los seres humanos en tanto ellos ya hayan entrado en una relación práctica con ella, Alfred Schmidt formula una idea similar pero en tres variantes diferentes. El ser material, que existe, sin duda, independientemente de los sujetos humanos, sólo “adquiere significado” en una primera formulación, ontológica si se quiere, después de haber pasado por la praxis humana:

Por cierto que el ser material, como infinidad extensiva e intensiva, precede a toda figura de la praxis histórica. Pero en cuanto adquiere significado para los hombres, ya no es más que aquel ser material abstracto que debe ser puesto como un *primero* en sentido genético por una teoría materialista, sino que es un elemento derivado, algo apropiado mediante el trabajo social⁷.

En una segunda formulación, el autor de Frankfurt dice, además, que la existencia de la objetividad material natural, precursora de la praxis humana, sólo llega a ser “pronunciable” cuando se ha vuelto objeto de la praxis humana, por lo menos parcialmente:

El sujeto social, a través de cuyo filtro pasa toda la objetividad, es y sigue siendo componente suyo. Por mucho que el hombre, “cosa natural con conciencia propia”, traspase la inmediatez de la “materia natural” encontrada al llegar en cada caso, al transformarla anticipando idealmente sus metas, no se rompe por ello la cohesión natural. Frente a ella (también en esto sigue

5 *Ibid.*, pp. 153-154.

6 Esta postura de Gramsci es caracterizada, en otro lugar, por Sánchez Vázquez con las palabras del propio Gramsci como “inmanentismo absoluto”, “historicismo absoluto” y “humanismo” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A (1980). *Op. cit.*, 56).

7 SCHMIDT, A (1983). *El concepto de naturaleza en Marx*. Trad. Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto. México, Siglo XXI, 1983, cuarta edición (primera edición: 1976), p. 222. Schmidt igualmente formula en otro lugar: “Como todo materialismo, el materialismo dialéctico reconoce también que las leyes y formas de movimiento de la naturaleza externa existen independientemente y fuera de cualquier conciencia. Este en-sí sólo resulta empero *relevante* en la medida en que se vuelve un para-nosotros, es decir, en cuanto la naturaleza se incluye en los fines humanos sociales” (*Ibid.*, p. 54, cursivas de S.G.).

Marx la "lógica" de Hegel) el quehacer orientado a un fin sólo puede imponerse si se engrana con astucia en el desarrollo de las leyes propias de la materia. El hecho de que existan "de por sí", independientes de toda praxis (y de sus implicaciones teóricas) es, desde luego, *pronunciable* sólo en la medida en que el mundo objetivo se haya convertido en uno "para nosotros"⁸.

Esta segunda formulación capta la problemática en el plano filosófico-lingüístico. En ella, al igual que en la primera, está englobada la problemática más amplia de que una materialidad exterior al campo de influencia inmediato de la praxis humana sólo puede ser aprehendido por los sujetos en contraposición a la materia ya formada por la praxis. Esto llega hasta el punto de que el mismo término de 'lo intocado' de la naturaleza externa sólo puede ser creado por seres humanos que ya practican un dominio masivo sobre la naturaleza y, por tanto, saben lo que significa no dejar precisamente intacta la naturaleza, sino 'tocarla' con violencia. "Aun los objetos que todavía no han caído en el ámbito de la intervención humana dependen del hombre en la medida de que su *ser intocado* sólo se puede formular con relación al ser humano"⁹.

Schmidt da una razón de por qué en este contexto no recurre a la relación cognoscitiva entre sujeto y objeto, a la que Sánchez Vázquez se refiere ante todo.

La cuestión de la unidad y la diferencia entre sujeto y objeto pierde su carácter supratemporal, limitadamente 'cognoscitivo'; demuestra ser la unidad y diferencia (determinada en forma distinta en cada caso) de historia y naturaleza. Ambas se penetran entre sí, desde luego sin volverse idénticas; siempre tienen los hombres la experiencia de una 'naturaleza histórica' y de una 'historia natural'¹⁰.

En otro pasaje, el filósofo inserto en la tradición de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, señala que la añoranza romántica por la 'bella naturaleza de Dios' se forma históricamente en el preciso momento en que en determinada nación o región el desarrollo industrial, con el consiguiente dominio sobre la naturaleza por medio de la gran maquinaria, ha alcanzado cierta extensión, al igual que la destrucción de la naturaleza. Así fue como a unos señores burgueses de las ciudades industriales inglesas de los albores del capitalismo, vestidos con camisa a cuadros, se les ocurrió la idea de escalar las cimas de los Alpes, anhelo que declararon irresistible¹¹. La población nativa sólo pudo

8 SCHMIDT, A (1973) "Praxis", In: Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner y Christoph Wild (eds.), (1973) *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, edición de estudio, tomo 4, München, Kösel, p.1117 (cursivas de S.G.).

9 *Ibidem*. En el plano lingüístico se observa esta circunstancia ante todo también en la creación literaria. En ella, la naturaleza virgen es descubierta en el instante mismo en que su conquista definitiva aparece en el orden del día. Así, el poeta inglés Percy Bysshe Shelley describe en 1816 el Mont Blanc, en su poema del mismo nombre, como "Remote, serene, and inaccessible" después de que, en los veinte años transcurridos desde la primera ascensión en 1786, su cima fuera pisada otras cinco veces por grupos de escaladores (SHELLEY, PB (1989). "Mont Blanc, Lines written in the vale of Chamouni". En: Mary Wollstonecraft Shelley, *History of a Six Weeks' Tour, Londres, Hookham, 1817*. Reimpresión en facsimil: Oxford, Woodstock, 1989, línea 97.)

10 *Ibidem*. Schmidt se refiere aquí a: MARX, K & ENGELS, F (1953). *Die Deutsche Ideologie*, Berlin, p. 43.

11 Las primeras ascensiones a altas montañas, sobre todo de los Alpes, son un buen ejemplo de la relación entre naturaleza externa virgen o materialidad por un lado y subjetividad o praxis por el otro. La idea de una naturaleza virgen tiene, a partir de determinado instante de su *tangibilidad* potencial, imaginable, una increíble fuerza de atracción y, así, la intangibilidad, que desde el principio de su imaginación está vinculada a la tangibilidad potencial, se convierte en algo ya tocado. La primera alta montaña en ser escalada por los seres humanos según el registro histórico, es el Mont Blanc, el más alto de Europa. Esta primera gran ascensión alpina tiene lugar tres años antes de la Revolución Francesa. No es sólo el desarrollo industrial, sino además el ideológico, el que provoca y hace posible tal anhelo por alcanzar lo aparentemente inalcanzable de la naturaleza externa. Los primeros en ascender al Mont Blanc, el guía Jaques Balmat y el doc-

30 Teoría crítica y materialismo hoy: Alfred Schmidt y la filosofía marxista en México

asombrarse de semejante trajín. Su distancia de la naturaleza exterior al ser humano no era tan grande como para hacerla objeto de apetencia o percibirla siquiera como tal.

En una tercera formulación—del tipo de la filosofía de la conciencia—el mundo material, en su forma de movimiento regular, no necesitado del sujeto en sí, sólo es ‘reconocible’ o ‘asegurable’ mentalmente en cuanto que ya haya sido objeto de la praxis humana. Esta tercera formulación, evidentemente, se aproxima a la de Adolfo Sánchez Vázquez:

Lo *dialéctico* del materialismo marxista no consiste en que se niegue a la materia toda legalidad y movimiento propio sino en la comprensión de que sólo a través de la praxis mediadora pueden los hombres reconocer y emplear teléticamente las formas de movimiento de la materia¹².

En otro pasaje, Alfred Schmidt formula una idea similar al describir la relación del “materialismo en general” con el “materialismo dialéctico”:

El materialismo en general significa: las leyes de la naturaleza subsisten independientemente y fuera de la conciencia y la voluntad de los hombres. El materialismo dialéctico significa: los hombres sólo pueden *asegurarse* de estas legalidades a través de las formas de su proceso laboral¹³.

En el momento de la actividad productiva, los seres humanos chocan con las líneas fronterizas de la transformabilidad de la materia y, así, reconocen su regularidad. Sólo reconociendo esa regularidad pueden, a su vez, modificar las barreras de la naturaleza donde su contenido objetivo lo haga posible. El doble movimiento de la praxis a la teoría y de la teoría a la praxis, señalado por Adolfo Sánchez Vázquez, también es visible en las consideraciones de Alfred Schmidt. Con referencia a las reflexiones de Marx y Hegel sobre los “contenidos teléticos perseguidos en el trabajo”, resaltando la praxis productiva, Schmidt plantea esta idea: “El saber anticipador presupone igualmente una conducta práctica ya cumplida, de la cual surge, como también constituye a su vez el presupuesto de toda conducta”¹⁴.

Ahora bien, para los dos autores aquí consultados, es de gran importancia insistir en que esta dependencia recíproca entre praxis y conocimiento no pone a ambas lisa y llanamente en el mismo nivel. La relación de mutua dependencia no lleva a una suspensión de la primacía de la materia frente al sujeto y su capacidad de conocimiento y decisión. Pero, a la vez, en el materialismo marxiano esta “prioridad de la naturaleza externa” no es estática sino mediada¹⁵: “La naturaleza es para Marx un momento de la praxis humana y al mismo tiempo la totalidad de lo que existe”¹⁶.

tor en medicina Michel Paccard, si bien eran habitantes de Chamonix, acudieron al llamado del especialista en ciencias naturales, Horace Bénédict de Saussure, quien había ofrecido un premio por la ascensión al Mont Blanc. Un año después, el propio De Saussure alcanzó la cima con dieciocho cargadores en el curso de varios días. Equipado con diversos instrumentos de medición, una mesa y una silla, pasó allí cuatro horas y media, y practicó, entre otros, unos ensayos higrométricos como los del punto de ebullición del agua y tomó nota de los efectos que causaba en su propio cuerpo la elevada altura. (Compárese: SAUSSURE, HB de (1979). *Premières ascensions au Mont Blanc: 1774-1787*. París, F. Maspero.

12 SCHMIDT, A (1983). *Op. cit.*, p. 111. Cursivas SG.

13 *Ibid.*, p. 112. Cursivas de SG.

14 *Ibid.*, pp. 114-115.

15 “Como en el caso de Feuerbach, también Marx habla de la ‘prioridad de la naturaleza externa’. Sin embargo, formula una reserva crítica: que toda prioridad sólo puede serlo dentro de la mediación” (SCHMIDT, A (1983). *Op. cit.*, p. 22). Alfred Schmidt cita aquí a Marx, in: MARX, K & ENGELS, F (1953). *Op. cit.* p. 44.

16 SCHMIDT, A (1983). *Op. cit.*, p. 23.

Estas reflexiones son mucho más que una sutileza filosófica. El camino sobre la cuerda floja que una filosofía de la praxis ha de realizar, según dijimos al inicio, es parafraseado por Alfred Schmidt de la siguiente forma:

Estas consideraciones son menos triviales de lo que parece; pues si el concepto de praxis se tensa en exceso a la manera de Fichte (como en la época temprana de Lukács, que transforma el materialismo histórico en un franco idealismo “generador” con ropaje sociológico), pierde su filo para volverse concepto de mera contemplación. Pues la “actividad pura y absoluta que no sea sino actividad” va a parar a fin de cuentas a la “ilusión del ‘pensamiento puro’”¹⁷.

Sobre esta argumentación se puede comentar lo siguiente: esta ilusión del pensamiento puro y la actividad pura conduce en la praxis política a la presunción de que los procesos ideales determinan los procesos materiales. Para juzgar una política determinada, en esta lógica sólo se examinan las estrategias de argumentación de los agentes y de sus seguidores en busca de concordancia interna del razonamiento (por ejemplo, en su argumentación moral), en lugar de preguntarse por los motivos reales de esa política. En consecuencia, los efectos de esa política no son considerados y valorados como tales, sino siempre respecto a si fueron deseados o no.

En la discusión teórica del marxismo, a la vez, el concepto de praxis es indispensable para poder hacer frente a las tendencias objetivistas tanto de la izquierda reformista como de la stalinista. A pesar de las considerables diferencias teóricas, un importante paralelismo entre la izquierda revisionista y la dogmática consiste en que ambas suelen (o solían) concebir la transición al socialismo como un proceso ineludible. La posición reformista parte de que esa transición se realizará mediante un tránsito, lo más suave posible, por el capitalismo y una paulatina transformación (sólo acelerable mediante reformas) de las estructuras capitalistas en socialistas. Los ortodoxos, en cambio, invocan la concepción de que habrá de llegarse a una ruptura radical en determinado momento. A pesar de esa diferencia, tienen algo en común: ambas tendencias no temen a nada tanto como a la rebelión espontánea de los oprimidos y explotados más allá de las estructuras de partido y organización que les están dadas.

Pero otorgar a la praxis en la teoría un punto tan central como lo hacen Adolfo Sánchez Vázquez y Alfred Schmidt en sus respectivas indagaciones filosóficas, pone radicalmente en duda estas concepciones objetivistas de política e historia. En el concepto de praxis, fundamental para la teoría marxista, está contenido un factor de rebeldía contra todos aquellos que, desde el escritorio, desde la central del Partido o desde la *patria del proletariado* quieren dirigir las actividades de los rebeldes de todos los países. Puesto que el concepto de praxis ya contiene en sí la mediación de teoría y actividad y, hablando más en general, de sujeto y objeto, y puesto que la separación tajante de ambas (contenida en la concepción de *conducir a las masas a través del Partido*) lleva a un completo absurdo con base en reflexiones teóricas, este concepto se resiste al autoritarismo tanto de reformistas como de ortodoxos. Puesto que ambas corrientes, frente a la espontánea rebeldía de las masas, gustan de presentar el argumento de que éstas carecen de conocimientos teóricos y de preparación, a fin de volver a acaudillarlas, la *filosofía de la praxis*, que en un terreno altamente teórico alega a favor de la praxis, es un aguijón no tan fácil de sacar. Se enfrenta a los cuadros (que pretenden ser superiores a las masas en lo teórico) en su terreno reivindicado como propio. Pero esto no es, en modo alguno, tomar partido sin más ni más por la actuación espontánea no reflexionada, por el practicismo

17 SCHMIDT, A (1973). *Op. cit.*, p.1117. Schmidt cita aquí según: MARX, K & ENGELS, F (1953). *Op. cit.*, pp. 452-453.

y contra la teoría. Tanto a Adolfo Sánchez Vázquez como a Alfred Schmidt, les interesa más bien demostrar en sus interpretaciones de Marx que el teoricismo (y la terca obstinación en la propia preparación teórica frente a aquellos que no la tienen formalmente) no está necesariamente más próximo al conocimiento teórico que la praxis en el pleno sentido de la palabra¹⁸. Así, debe entenderse que Schmidt, al igual que Sánchez Vázquez, insista en que la “praxis histórica [...] es en sí ‘más teórica’ que la teoría”¹⁹.

Estas referencias a la izquierda reformista y a la ortodoxa podrán parecer demasiado anacrónicas a más de una lectora o lector. Realmente lo son a primera vista, dado que la izquierda ‘ortodoxa’ ha quedado en nada a partir de 1989 y la izquierda reformista se ha transformado paralelamente en un andamiaje político que, si bien tiene bajo su control varios gobiernos de Europa –y últimamente de América Latina–, en el mejor de los casos, ya no tiene en común con el propio proyecto original más que el nombre. Mientras al principio del siglo, y en parte incluso en los primeros años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, los partidos socialdemócratas de Europa conceptualizaron la necesidad y la posibilidad de una *transición al socialismo –y reformismo* no significaba para ellos poner en duda esa meta sino sólo el camino hacia ella frente a la posición marxiana clásica–, hoy las cosas son muy distintas. Cuando llegan a impulsarse reformas, ya no es como alternativa a la revolución socialista, sino como el medio más seguro de garantizar la persistencia del capitalismo, al tratar de mitigar las consecuencias de sus más absurdas contradicciones con medidas que bien podrían provenir de conservadores ilustrados²⁰.

MATERIALISMO E IDEALISMO

A pesar de todo, estas reflexiones siguen siendo de gran importancia cuando se nos plantea hoy, con una urgencia no disminuida, el problema de la relación entre teoría y actividad, de subjetividad y relaciones objetivas, de cuadros y *base del Partido*. Hasta hoy sigue siendo válido que acen-tuar la significación de la praxis no significa tomar partido lisa y llanamente por la subjetividad frente a la importancia de las relaciones objetivas. En el concepto crítico filosófico de la praxis, interesa más bien concebir la relación dialéctica entre estas dos instancias, que solamente se puede contraponer de manera tan sencilla a nivel terminológico, y entender su importancia. Así, debe seguirse la reflexión de Alfred Schmidt cuando señala que el objetivismo liso y llano y el simple subjetivismo de ninguna manera deben identificarse como contrarios inequívocos, sino que, en determinadas ideolo-gías o formas de acción política, ambos suelen coexistir. Respecto al problema de la relación entre praxis y conocimiento, al ser un problema filosófico central también para Sánchez Vázquez, Schmidt observa:

18 Bertolt Brecht expresa una idea parecida cuando en los *Diálogos de refugiados*, el personaje del intelectual confiesa al personaje del proletario: “[...] pienso siempre en el filósofo Hegel. He sacado algunas de sus obras de la biblioteca para no irle a usted a la zaga, *filosóficamente hablando*.” (BRECH, B (1994) *Diálogos de refugiados*. Trad. Solar, J. d. BRECH, B (1994). *Narrativa completa*. Tomo 7. Madrid, Alianza Editorial, p. 88, cursivas de S.G.) De todos modos, esto sólo debe entenderse negativamente, es decir, como crítica irónica al teoricismo y no como banal culto al proletario. Como alusión al simultáneo desdén por las capacidades conceptuales de la clase obrera, chapuceramente elogiada, que halla su expresión en la sustitución de los clásicos por los *libros de texto* por parte del partido comunista, el personaje del proletario agrega poco después, volviendo a referirse a Hegel: “Nos dieron extractos de sus obras. En él, como en los cangrejos, hay que atenerse a los extractos.” (*Ibid.*, p. 91.)

19 SCHMIDT, A (1983). *Op. cit.*, p. 223.

20 Esta no es una suposición maliciosa, sino sólo un resumen de los más recientes programas de partido y gobierno de la socialdemocracia europea. Apenas habría hoy un socialdemócrata que siguiera poniendo en tela de juicio la interpretación de estos programas como procapitalistas.

En el terreno de la *praxis concebida* se pone de relieve la mala abstracción de un sujeto “carente de mundo”, puramente mental, al igual que la de un mundo “carente de sujeto”, existente en sí. La praxis como realización efectiva enseña lo vacías que son las alternativas determinadas fijamente “en la teoría del conocimiento” o en algún invariable punto de vista²¹.

Así pues, siguiendo tanto a Sánchez Vázquez como a Alfred Schmidt, puede decirse que en la postura acrítica de la izquierda dogmática, así como de la reformista, se descubre una peculiar combinación de materialismo mecánico e idealismo. Esto no significa que los defensores de esas posiciones lo tengan realmente en claro. Precisamente en la combinación *no concebida* (o incluso inconsciente) de esas dos tradiciones filosóficas está enterrado el problema teórico²². La aportación de Marx (y así regresamos a la interpretación hecha por Sánchez Vázquez de las *Tesis sobre Feuerbach*) consistió en confrontar de manera crítica, es decir, con reflexión, las aportaciones epistemológicas del materialismo mecánico con las del idealismo, para así alcanzar el concepto desarrollado de praxis. Schmidt subraya que, para Marx,

dadas las ineludibles tareas históricas de la humanidad, ya no se trata de argumentar, desde principios superiores del ser y del conocimiento (para lo cual poco importa si se les da una interpretación espiritual o material), sino de partir de la “materialidad” —materialidad que es todo, menos ontológica— de las relaciones vitales del hombre, que “son *prácticas* desde un principio, quiero decir, relaciones fundamentadas por la acción”: relaciones de producción y de clase²³.

Hay una diferencia entre la interpretación de la obra de Marx de Sánchez Vázquez y la de Schmidt que queremos mencionar aquí; se expresa claramente en las respectivas investigaciones sobre el concepto de praxis. Mientras el segundo comprende la praxis humana como prioritariamente económica, el primero, en cambio, cuando llega a abordar formas especiales de praxis, menciona en particular a la política y la artística. Esta diferencia va acompañada de la diversa ubicación del centro de gravedad por ambos autores en su lectura de Marx. Mientras Sánchez Vázquez se apoya principalmente en los escritos juveniles de Marx, dándole no mucha importancia a *El capital*, Alfred Schmidt parte de la observación “de que Marx no se muestra de ninguna manera más filósofo cuando se sirve del tradicional lenguaje académico de los filósofos.” Por eso, en su libro acerca del concepto de naturaleza en Marx, advierte de entrada que

tomaremos [i.e. Schmidt] aquí en consideración, en una medida mucho más amplia que la habitual en las interpretaciones filosóficas de Marx, los escritos político-económicos del periodo intermedio y maduro de Marx, ante todo el “Rohentwurf” [Grundrisse (borrador)] de “El capital”,

21 SCHMIDT, A (1973). *Op. cit.*, p. 1115.

22 Compárese al respecto. “Marx no ‘combina’ (lo que sería eclecticismo puro) motivos de reflexión de origen idealista y materialista, sino que dirige la idea (matizada de diversas maneras desde Kant hasta Hegel) de que todo lo inmediato es ya mediado, contra su formulación hasta entonces idealista” (SCHMIDT, A (1969). *Op. cit.*, p. 11).

23 *Ibidem*. Schmidt cita aquí de: MARX, K (1982). *Notas Marginales al ‘Tratado de Economía Política’ de Adolph Wagner*. Trad. Cast., de Blanco, F. México, Siglo XXI, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 97, p. 40. Schmidt continúa aquí refiriéndose a Mao: “Estas reflejan en cada caso no sólo la medida en que la sociedad ha alcanzado un verdadero poder sobre la naturaleza, sino que determinan el qué y el cómo del conocimiento humano, del horizonte general en el que se mueve”.

que es extraordinariamente importante para comprender la relación existente entre Hegel y Marx, y que hasta ahora casi no ha sido utilizado²⁴.

Aunque, en su teoría estética Sánchez Vázquez ciertamente se refiere, en algunas ocasiones, a los escritos político-económicos del Marx intermedio y maduro, sobre todo al *Rohentwurf* (los *Grundrisse*) de *El capital*²⁵, en sus textos sobre la filosofía de la praxis se centra sobre todo en los escritos juveniles de Marx. Esta orientación, sin embargo, no se debe relacionar directamente con el “equivocado intento tantas veces realizado hoy, de reducir el pensamiento propiamente filosófico de Marx a lo dicho en estos textos, particularmente a la antropología de los *Manuscritos* parisinos”²⁶. Ocurre más bien que Sánchez Vázquez comparte esta crítica formulada por Alfred Schmidt en relación con la época de génesis de su libro sobre el concepto de naturaleza:

En estos años, décadas de los 40 y 50, el joven Marx ante la mirada sorprendida de los marxistas, se convierte en propiedad casi privada del pensamiento burgués [...], se buscaba desvalorizar al Marx de la madurez en nombre del joven Marx, y, en este sentido, las interpretaciones y críticas se convertían por diversos caminos en armas ideológicas e incluso políticas. La transformación del joven Marx en el verdadero Marx [...] afectaba no sólo a los *Manuscritos* sino a sus relaciones con la obra de madurez y a su lugar dentro del proceso de formación y constitución del pensamiento de Marx²⁷.

Deslindándose con vehemencia del marxismo de Althusser, Sánchez Vázquez insiste en que la obra marxiana es indivisible. Si en sus análisis filosóficos sobre el concepto de praxis se basa principalmente en el Marx joven e intermedio, no lo hace necesariamente porque considere ahí a Marx como ‘más filosófico’, sino porque el tema de la praxis política y creativa está más en primer plano que en la crítica a la economía política, en la que, ante todo, está en discusión la forma de praxis reproductiva, que sostiene el mundo de los humanos. Esta posición privilegiada que la praxis creativa y sobre todo la político-revolucionaria ocupa en la *Filosofía de la praxis* de Sánchez Vázquez frente a otras formas de praxis, debe entenderse más por la historia de su propia vida que por reflexiones internas de pura teoría. Si se ocupa de Marx, ello se debe ante todo a su actividad política de la temprana juventud.

El cambio de país, impuesto por motivos políticos (que también afectó a Sánchez Vázquez) da como resultado una presencia permanente, casi ineludible, de lo político (sobre todo en relación a su país de origen) en la vida cotidiana de los exiliados. Quiéranlo o no, las consecuencias de su propia praxis política desempeñan en la vida de los exiliados un papel determinante y, para el propio ajetreo de la vida cotidiana, pueden ser más imperiosas que las que surgen directamente de la praxis reproductiva. Estas últimas, por el contrario, determinan la vida cotidiana de los individuos que nunca se vieron obligados a cambiar de país por motivos políticos, más que la (propia) praxis política y sus consecuencias. Por eso no constituye un asunto de pura motivación teórica interna, sino procedente

24 SCHMIDT, A (1983). *Op. cit.*, pp.12-13.

25 Véase a SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A (1986). *Las ideas estéticas de Marx. Ensayos de estética marxista*. México, Era, 14ª reimpresión (1ª ed. 1965), pp. 222-227.

26 SCHMIDT, A (1983). *Op. cit.*, p. 12.

27 SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A (1982). *Filosofía y economía en el joven Marx. Los Manuscritos de 1844*. México, Grijalbo, p. 227.

de la misma praxis política, el hecho de que Sánchez Vázquez, en el análisis filosófico, se vuelva más hacia la praxis política que hacia la reproductiva²⁸.

Este resultado de la reflexión acerca de por qué Sánchez Vázquez, pese a su insistencia en contra de Althusser sobre la unidad de la obra marxiana, deja fuera, en su *Filosofía de la praxis*, casi por completo las posteriores contribuciones marxianas, parece encajar armoniosamente, por así decirlo, en el contexto de una reflexión cuyo objeto principal es la relación bilateral entre praxis y conocimiento.

Sin embargo, queda una duda, y es más que de carácter metódico. ¿No se llegó a esta conclusión con demasiada rapidez: de la praxis a la teoría? ¿Acaso no es uno de los resultados importantes de la interpretación de Sánchez Vázquez de la undécima Tesis sobre Feuerbach, cuando formula sobre ella “se trata de transformar sobre la base de una interpretación”²⁹, el que esta frase, la más conocida de todas las de Marx, pierde su indiscutible significado si se enuncia con demasiada precipitación? La respuesta encontrada, ¿no reduce la filosofía a un pensamiento que depende demasiado directamente de la vida cotidiana, sólo que es más sistemático? Si bien es desde luego agradable que un texto parezca justificarse a sí mismo con rapidez, se impone la cautela para no hundirse en una banal autoafirmación. De no hacerse así, a la teoría le iría como a la propaganda política, que conoce la verdad sólo como un medio: “[...] la propaganda altera la verdad en cuanto la pone en su boca”³⁰.

Hay otro lugar donde Sánchez Vázquez entra más de cerca en el Marx de la madurez, y es en su primer libro sobre *Las ideas estéticas de Marx*. Pero lo peculiar es que, en sus escritos posteriores, prácticamente ya no vuelve a mencionar *El capital* ni los *Grundrisse*. ¿Cuáles pueden haber sido los motivos de ese cambio? La argumentación expuesta, que proviene de la historia de su vida, puede desde luego explicar la diferente ubicación del centro de gravedad para Schmidt y Sánchez Vázquez al escoger las formas de praxis investigadas, pero difícilmente ayuda a hacer concebible un cambio teórico más de veinticinco años después del inicio del exilio. Así pues, entremos algo más de cerca en los aspectos teóricos internos de esta problemática. El propio Sánchez Vázquez valora su libro *Las ideas estéticas de Marx* como la primera expresión de cierta magnitud de su ruptura con el marxismo dogmático. En particular, le interesa cuestionar una relación inmediata de dependencia entre los desarrollos artísticos y los de índole social:

[...] la historia del arte y de la literatura demuestra que los cambios de sensibilidad estética no surgen espontáneamente, y de ahí la persistencia de criterios y valores estéticos que entran en contradicción con los cambios profundos que se operan ya, en otros campos, de la vida humana³¹.

28 Brecht ve igualmente una relación directa entre la emigración y la forma de crear la teoría: “La mejor escuela de dialéctica es la emigración. Los dialécticos más agudos son los refugiados. Son refugiados porque se han producido cambios y ellos solamente estudian los cambios. De los menores indicios deducen los máximos acontecimientos, siempre que tengan buen juicio. Cuando triunfan sus adversarios, ellos calculan cuánto ha costado la victoria y tienen buen ojo para las contradicciones” (BRECHT, B (1994). *Op. cit.*, pp. 91-92).

29 SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A (1980). *Op. cit.*, p. 166.

30 HORKHEIMER, M & ADORNO, TW (1994). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trad. Cast., de Sánchez, J.J., Madrid, Trotta, p. 300.

31 SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A (1986). *Las ideas estéticas de Marx. Ensayos de estética marxista*, México, Era, 14ª reimpresión (1ª ed. 1965), p. 227.

Con esto, se plantea la necesidad de un desarrollo independiente –revolucionario– del arte, incluso en una sociedad que apenas había realizado una revolución, como la de Cuba en los años sesentas del siglo XX. “La nueva sensibilidad, el nuevo público, la nueva actitud estética tiene que ser creada; no es fruto de un proceso espontáneo”³².

CONCLUSIONES

Terminamos aquí, no sin subrayar la gran importancia de los esbozos filosóficos de Alfred Schmidt y Adolfo Sánchez Vázquez para el debate socio teórico actual. Ambo abrieron, comenzando en los tempranos años sesenta del siglo XX, de manera distinta y en lugares geográficos y lingüísticos diferentes, una reflexión teórica. Esta estaba diametralmente opuesta al, hoy dominante, silencio filosófico ante los resultados letales de la forma de reproducción capitalista, que crecen hacia el cielo. Estaba ubicada, al mismo tiempo, más allá de la reducción del materialismo Marxiano a una determinación dogmática (que se reduce a una mejor descripción) de las actuales tendencias de-subjetivizantes, inherentes a esta forma social. Este dogmatismo “marxista” ha malentendido, más de una vez, estas tendencias destructivas como una supuesta tendencia “progresista” hacia la objetivización generalizada.

La muerte de estos dos filósofos es una profunda interrupción y una gran pérdida para el intento, que no tiene fin, de seguir desarrollando la reflexión crítica materialista-filosófica *a pesar de todo* y de conceptualizarla dentro de las condiciones de los siglos XX y XXI.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA – AÑO 18. N° 61 (ABRIL-JUNIO, 2013) PP. 37 - 46
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

El materialismo dialéctico de Alfred Schmidt

The Dialectical Materialism of Alfred Schmidt

Karla SÁNCHEZ FELIX

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

RESUMEN

En el siguiente trabajo expondré las características principales del materialismo de Alfred Schmidt, el cual, debe ser entendido en su vertiente: no dogmática, crítica y dialéctica. Me refiero a la primera característica, en el sentido de que Schmidt, deja de lado la lectura marxista ortodoxa de la historia. El asunto de la crítica es evaluado desde la praxis social, la cual es leída en clave epistemológica y política. Por último, mencionaré la importancia que Schmidt dio a la dialéctica como método, pues veía en ella la forma más revolucionaria de aproximarse al continuo devenir de la naturaleza. Con esto, se evidenciará que, a pesar de que Schmidt no pretenda disolver las contradicciones sociales, se aleja de un materialismo mecanicista, de una dialéctica ontológica y del marxismo soviético.

Palabras clave: Teoría crítica, marxismo crítico, materialismo dialéctico, materialismo no dogmático.

ABSTRACT

The following paper will explain the main features of Schmidt's materialism, which must be understood from his tendency: non-dogmatic, critical and dialectical. The first feature refers to the omission of an orthodox Marxist view of history. The issue of criticism is evaluated from social praxis, read in an epistemological and political manner. Finally, the importance Schmidt gave to the dialectic as a method will be mentioned, because Schmidt considered it the most revolutionary way to approach the continuous evolution of nature. Thus, it will be evident that, although Schmidt does not intend to dissolve social contradictions, he draws away from mechanistic materialism, ontological dialectic and soviet Marxism.

Keywords: Critical theory, critical Marxism, dialectical materialism, non-dogmatic materialism

*La verdadera dialéctica
no es un monólogo
del pensador solitario consigo mismo,
es un diálogo entre tú y yo.
Marx*

INTRODUCCIÓN

En los años sesenta del siglo XX muchos de los pensadores regresaron a los textos marxianos con la finalidad de encontrar una solución a su presente. Pero en esta búsqueda se involucraron diversos intereses para refutarlos, dogmatizarlos o leerlos críticamente. En esta última veta cabe mencionar a los herederos de la tradición de la Teoría Crítica, entre ellos, Alfred Schmidt, quien se encargó de rechazar el marxismo ortodoxo y reivindicar el método dialéctico, orientado hacia una dirección materialista, pues, siguiendo de cerca a Marx, la dialéctica representaba el único método revolucionario que los hegelianos de derecha habían dejado de lado y reducido a clave idealista.

La explicación de la dialéctica como método está presente en la mayor parte de sus obras. Entre las principales destaca su disertación con la que obtuvo el doctorado en filosofía bajo la supervisión de Horkheimer y Adorno: *El concepto de naturaleza de Marx* (1960). En dicho texto sobresale la crítica a los naturalistas, quienes identificaron el proceso de naturaleza con el de la historia humana y, a los filósofos que hicieron de la materia una sustancia. En oposición a ello, Schmidt enfatizó el papel de la dialéctica, la cual, involucra un proceso dinámico de interacción entre teoría y praxis e historia y naturaleza. En su siguiente obra: *Historia y Estructura. Crítica del estructuralismo marxista* (1973), sobresale su lectura crítica al estructuralismo francés, el cual sólo ha fragmentado el pensamiento de Marx. Se problematiza así la herencia hegeliana del método dialéctico. En un texto posterior: *Feuerbach o la sensualidad emancipada* (1975), Schmidt establece que sólo a partir de Feuerbach puede entenderse la praxis social en su vertiente epistemológica y política.

Los textos de Schmidt no se reducen a una nueva lectura de interpretación a Marx, antes bien, representan un intento de atender a la realidad formando parte de ella, con el único fin de transformarla, oponiéndose a fijar en un primer momento la teoría para después llevarla a la práctica. De modo que a partir de estos tres textos pueda entenderse la concepción de su materialismo, el cual se distingue por ser: *no dogmático, crítico y dialéctico*.

En el siguiente ensayo me interesa aclarar cada una de estas tres características, pues la primera refiere a la peculiaridad de lo "concreto", en oposición a la interpretación de los naturalistas. La segunda, se descubre a partir de la praxis social, entendida desde una vertiente epistemológica y política. La tercera, que refiere al materialismo dialéctico, debe seguirse de una lectura crítica a Marx y de una distancia a la vertiente idealista o de carácter ontológico. Con esto, se evidenciará que, a pesar de que Schmidt no pretenda disolver las contradicciones sociales, se alejará de un materialismo mecanicista, de una dialéctica ontológica y del marxismo soviético.

EL MATERIALISMO NO DOGMÁTICO

El principal problema al que se enfrenta el marxismo ortodoxo o dogmático está en su intención, la cual consiste en tener una mejor comprensión del pensamiento de Marx "para llevarlo a la práctica". Sin embargo, al realizar tal objetivo: 1) despoja de contenido a la filosofía de Marx, 2) tergiversa la relación entre teoría y praxis, en tanto antepone la primera y, 3) aceptándolo así, eleva el

pensamiento de Marx a una doctrina de validez absoluta. Schmidt deja ver que la ortodoxia está ligada a lo vulgarmente naturalista, a lo socialdemócrata y a la tendencia ruso-soviética porque tienen una lectura más ontológica de Marx¹. Lo curioso es que el marxista ortodoxo inicia sus reflexiones sobre la materia, y sin embargo, termina sustancializándola. Por ejemplo, la historia es explicada como una sucesión de acontecimientos que van desplegándose en una serie de contradicciones hasta alcanzar un estadio mejor. La dialéctica es interpretada como un método propio de la lógica formal que ayuda a dar cuenta de la lucha de los hechos opuestos. En este punto, Lukács criticó también la aceptación del método dialéctico sin someterlo anteriormente a una crítica².

La tendencia ontológica del marxismo ortodoxo tiene su fundamento en el término de “lo concreto”, se explica como aquello que está frente al sujeto y llega a ser percibido por los sentidos, sean objetos, instituciones, fenómenos sociales o históricos. Así, este punto de partida “material” siempre es estático y queda en la base de todos los demás acontecimientos. Para Schmidt no es suficiente partir de lo “concreto”, hace falta tomar en cuenta la mediación, la cual implica la intervención del sujeto en el mundo. Lo “material” concentra entonces diversas determinaciones. Se trata de un conocimiento sintético: “la comprendida unidad de lo múltiple”³. En *El concepto de naturaleza de Marx*, Schmidt expone la diferencia entre su materialismo dialéctico y el de los naturalistas del siglo XIX. Ciertamente que estos últimos inician una crítica al pensamiento ilustrado, en tanto conciben una naturaleza autónoma, no mecánica que va creando sus propias leyes. Sin embargo, la naturaleza sigue teniendo una finalidad contemplativa: es para ser percibida por el hombre. Incluso para un pensador serio como Schelling, uno de los primeros filósofos que intenta criticar el idealismo dentro de éste, no logra salir de la homogeneización entre hombre y naturaleza por más que explique paralelamente el proceso de transformación natural y el despliegue de la historia. A la naturaleza de Schelling se le escapa el factor social, es decir, la manera en que el hombre ha mediado la naturaleza con su fuerza de trabajo. Sigue pensando la naturaleza en su forma original, con una finalidad intrínseca, que responde al desarrollo del hombre. El filósofo idealista al establecer una analogía entre el despliegue de la historia y de la naturaleza, las identifica. En esta estructura unitaria, historia y naturaleza son teleológicas y tienen un sentido universal, del cual se deduciría cierto determinismo y la existencia de leyes necesarias⁴.

- 1 Schmidt comenta algunas características del marxismo soviético: “El punto de vista de que para el materialismo dialéctico no puede haber ningún principio último del ser, al cual se reduzca todo lo demás, sólo se ha impuesto en Rusia en época muy reciente [...] cuán profundamente influida por el concepto espinosiano de sustancia estaba la concepción de la materia de la filosofía soviética a comienzos de la década de 1920, durante la fase de predominio de Deborin y sus alumnos. La fase inmediatamente posestalinista de la filosofía rusa se puede caracterizar como de interpretación realista-ontológica de la dialéctica materialista [...] Se utilizaba incluso en Rusia una expresión que es contradictoria para Marx y en sí misma, “ontología materialista” [...]” Cfr. SCHMIDT, A (1976). *El concepto de naturaleza en Marx*. Trad. Cast., de Julia M. T. Ferrari y Eduardo Prieto, Madrid, Siglo XXI, pp. 62-63.
- 2 Sobre ello, Lukács señala: “Esa ortodoxia es la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el método de investigación correcto, que ese método no puede continuarse, ampliarse ni profundizarse más que en el sentido de sus fundadores. Y que, en cambio, todos los intentos de “superarlo” o “corregirlo” han conducido y conducen necesariamente a su deformación superficial, a la trivialidad, al eclecticismo.” Cfr. LUKÁCS, G (2009). *Historia y conciencia de clase: estudio de dialéctica marxista* Introducción, edición y notas de Eduardo Sartelli, Buenos Aires, CEICS-Ediciones RyR, pp. 89-90.
- 3 SCHMIDT, A (1973). *Historia y estructura. Crítica del estructuralismo marxista*, Trad. Cast., de Gustavo Muñoz, Madrid, Alberto Corazón Editorial, p. 59.
- 4 Si bien, la postura de Schelling es ambigua, pues por un lado se puede resaltar su carácter reaccionario, pero por el otro, rescatar su lectura crítica. Siguiendo esta última interpretación, Schelling intenta naturalizar la historia, en el sentido de que la historia y la naturaleza coinciden, en tanto inician su actividad sin conciencia y terminan con conciencia. Los acontecimientos históricos no obedecen a un plan hecho por el hombre sino a una serie de determinaciones necesarias,

Para Schmidt, el materialismo naturalista del S. XVIII, deja de lado las relaciones existentes entre la formación natural y el proceso histórico porque supone una inmediatez ante ellas, de ahí que caiga en abstracciones científico-naturalistas y pueda alojar con facilidad cualquier tipo de ideología con fines meramente particulares, como en su momento lo llevó a cabo la sociedad burguesa del siglo XIX, que en su intento de emanciparse socialmente como grupo, supuso una identificación entre el despliegue de la naturaleza con la historia: la forma evolutiva de los organismos vivos servía de modelo para la configuración social y el desarrollo del Estado, mismo que debía ser fortalecido. La burguesía aceptaba la sociedad capitalista como la única sociedad posible, y correspondiente a la naturaleza del hombre y de la razón. Las contradicciones de la producción aparecían: inevitables y necesarias, y aquí quizá el materialismo soviético estaba más cerca de una lectura *ortodoxa*, pues “interpretó” el materialismo como una cosmovisión o modo de ser ante la vida, supuso una sociedad estática que debía ajustarse a una doctrina. En este sentido, se tendió a la más peligrosa tergiversación del marxismo, convirtiéndolo en una teoría que debía seguirse sin cuestionar y sin ver las relaciones entre sociedad, historia, economía e ideología.

El materialismo de Schmidt reconoce la independencia de las leyes de la naturaleza con respecto a la conciencia y la voluntad de los hombres, sin por ello caer en un determinismo⁵ y, a la par, toma en cuenta la posibilidad de que el hombre transforme las estructuras sociales, una vez que haga consciente el proceso de la historia.⁶ Se trata de un materialismo *no dogmático* en tanto quiere, como Marx, “ayudar a los hombres a liberarse de la jaula del impenetrable determinismo económico, forjada por ellos mismos”⁷. En este intento se presupone que la relación del hombre con la naturaleza, de carácter socio-histórico, no puede reducirse a un ciego mecanismo ni a una relación de dominio. La historia no es teleológica, no hay un propósito final en el mundo, éste “no puede contener ya más sentido que el que los hombres hayan logrado realizar mediante la organización de sus relaciones vitales”⁸. Es así que la postura crítica de Schmidt aparece en la esfera de la filosofía de la historia y en la teoría del conocimiento.

EL MATERIALISMO CRÍTICO

La peculiaridad del idealismo alemán consistió en modificar el sentido epistemológico: el sujeto dejó de ser un ente receptor para convertirse en mediador de objetos, rechazó que el proceso de conocimiento se explicara a partir de una intuición sensible hasta formar una representación mental. Sin embargo, con la pretensión científica del idealismo, el mundo era fragmentado en dos: por un

y sin embargo, una vez que el hombre mira hacia atrás puede intervenir en su presente conscientemente para crear nuevas condiciones de existencia. Cfr. SCHELLING, F (2005). *Sistema del idealismo trascendental*, Trad. Cast., prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López, 2ª Ed, Barcelona, Anthropos Editorial.

5 Para Schmidt, el hombre asegura la legalidad de la naturaleza a través del trabajo: “El materialismo *dialéctico* significa: los hombres sólo pueden asegurarse de estas legalidades a través de las formas de su proceso laboral. Marx piensa en una vinculación que se debe comprender de esta manera entre independencia y condicionamiento social de las leyes naturales.” Cfr. SCHMIDT, A (1976). *Op. cit.*, p. 112.

6 Schmidt recordaba de Marx que el sentido de la vida del hombre no puede ser simplemente el trabajo. Existe aún la posibilidad de transformar la estructura social aunque se cuente con toda una tradición: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su voluntad, bajo condiciones elegidas por ellos mismos, sino bajo condiciones directamente existentes, dadas y heredadas. La tradición de todas las generaciones muertas gravita como una pesadilla sobre el cerebro de los vivos.” Cfr. Karl MARX, K (2003). *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Trad. Cast., Introducción y notas de Elisa Chuliá, Madrid, Alianza Editorial, p. 33.

7 SCHMIDT, A (1976). *Op. cit.*, p. 37.

8 *Ibid.*, p. 32.

lado la actividad de la conciencia, por el otro, la pasividad de las cosas. Aún más, se dio prioridad al aspecto teórico frente a lo práctico, lo cual en mucho se redujo a lo moral. Anuló así el carácter social, cultural y político, aun si el conocimiento es un proceso que interpreta, traduce la naturaleza y la humaniza en consonancia. La crítica de Feuerbach al idealismo es planteada y resuelta en su concepción sobre la materialización de la subjetividad, la cual no es fija ni explicada en términos de autoconciencia, sino como aquella que está mediada por la historia natural y cultural. Schmidt retoma la crítica feuerbachiana al idealismo y añade que los momentos del conocimiento cambian “en la medida en que los hombres entran en una nueva relación productiva entre sí y con la naturaleza física [...] La conciencia cognoscente es una forma de conciencia social, y no algo que se pueda determinar independientemente de la psicología y de la historia humana”⁹. Lo “concreto” va pasando por diversos procesos: 1) la intervención del hombre en la naturaleza mediante su trabajo a través de los modos y medios de producción, 2) la nueva contribución del valor, 3) la intervención de las instituciones. De igual manera, Marx tenía en cuenta la transformación de la naturaleza por el hombre, y no la transformación de la naturaleza por sí sola, pues la inteligencia del hombre se desarrolla una vez que aprende a transformar la naturaleza y su relación con ella. De modo que toda esta dimensión social impida fijar lo natural en una veta abstracta. La relación del hombre con la naturaleza no es abstracta ni teórico-contemplativa entre un sujeto y un objeto, sino práctico-transformadora. Para el materialismo crítico, la esfera del conocimiento está relacionada con la filosofía de la historia, en tanto toma en cuenta la manera en que el hombre forma parte de una sociedad, se relaciona con la naturaleza e interviene en ella con su fuerza de trabajo.

Pero, ¿cómo se han ido dando las diversas formas históricas y qué papel ha tenido el hombre en cada una de ellas? Schmidt reacciona a la actitud positivista del marxismo ortodoxo que explica los acontecimientos históricos como una sucesión mecánica, sin tomar en cuenta la repercusión que la tradición pueda tener en ellos. El proceso de la historia es cosificada, quedando meros hechos aislados que ocupan un lugar en el recuerdo para ser repetidos. La lectura crítica de Schmidt a las *Tesis sobre Feuerbach*, le permite señalar que en ellas se encuentra ya la clave de la praxis social, la cual entiende como: “«actividad objetiva» en un doble sentido: epistemológicamente, como constitución de un mundo de experiencia cotidiana intersubjetivamente dado, políticamente como actuar «revolucionario», transformador. Ambos momentos no pueden separarse conceptual ni históricamente”¹⁰. Esta importancia de pensar lo concreto como punto de partida no sólo trastoca la tradición occidental sino que muestra el interés de Schmidt por reivindicar el pensamiento de Feuerbach, quien partió de aquello que llamó: la no filosofía, el principio del sensualismo, entendido no como mera facultad subjetiva sino punto de crítica, de un intento por comenzar con el hombre individual. Se perfila así el sentido crítico de Schmidt, pues rompe el esquema gnoseológico tradicional que da por sentado el carácter activo del entendimiento frente al carácter pasivo de la sensibilidad, generando la falsa idea de que la razón debe asentar los principios para después ver el modo en que la sociedad, las instituciones, la economía deberán asumirlos y reproducirlos. La aceptación de esta tradición a lo largo de la historia ha puesto en evidencia que al acoplarnos a ella de forma inmediata, corremos el riesgo de continuar una ideología que favorezca los intereses individuales, dejando de lado el desarrollo de las sociedades. Este darle más importancia a la teoría que a la praxis, dio pauta a la teoría stalinista de justificar el “socialismo en un sólo país” y el “cerco capitalista”. Stalin sostuvo la tesis de derrocar las

9 *Ibid.*, p. 123.

10 Cfr. SCHMIDT, A (1975). *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, Trad. Cast., de Julio Carabaña, Madrid, Taurus, p. 23.

clases dentro del país socialista, protegerlo contra los ataques extranjeros, mantener y fortalecer al Estado socialista hasta que desapareciera el cerco capitalista. Pero con ello, el individuo no logró desarrollar sus capacidades humanas, sino reprimirlas.

En este punto podemos notar ya cómo en Schmidt vuelve a estar presente la inquietud de explicar la relación entre teoría y praxis. Para el autor, ambas sólo pueden concebirse dialécticamente. Sin embargo, ¿desde dónde debe entenderse esta dialéctica, siendo que se trata de un método desarrollado con diversos matices por el idealismo alemán por un lado, y por el marxismo soviético por otro lado?, ¿acaso no el recurrir a este método obliga necesariamente a sospechar del materialismo de Schmidt y a interpretarlo, como algunos lectores lo han hecho, de marxismo occidental o burgués, argumentando que si el método es una herramienta que reproduce el curso del pensamiento, estaría reflejando indirectamente el modelo del capital?, ¿en qué medida el método dialéctico tendría a reelaborar conceptualmente el proceso capitalista global, de tal manera que salga a la luz su lógica objetiva, libre de todo accesorio casual o ideológico? ¿En qué términos –pregunto entonces– debe entenderse la compatibilidad entre materialismo y dialéctica?¹¹.

EL MATERIALISMO DIALÉCTICO

El hecho de que Schmidt retome la dialéctica desde su vertiente revolucionaria, tal cual lo había realizado Lukács y, rechace el marxismo soviético, mismo que fracasó y encubrió los intereses del capitalismo, lo llevó a marcar una distancia con el marxismo ortodoxo. El riesgo era, y sigue siendo, que el marxismo se vuelva un arma contraria a sus deseos y sirva a los intereses de colonización. Por ello, Schmidt rescató la herencia hegeliana en Marx¹², específicamente el método dialéctico, el cual reconoce “no sólo los argumentos contra, sino también los argumentos a favor del espiritualismo o idealismo, y no los pensados y hechos que el espiritualismo manifiesta, sino los motivos psicológicos internos; es decir, mostrar su necesidad subjetiva”¹³. Esta primera lectura podría hacernos pensar en un juego de contrarios en donde los conceptos se oponen constantemente a modo de un dualismo necesario, concluir como los idealistas, específicamente Fichte, que la correspondencia entre teoría y praxis se alcanza en la autoconciencia, asentando con ello el principio activo en el entendimiento, hasta deducir la importancia del acto de reflexionar del sujeto. Pero aquí es importante señalar que Schmidt no llega a la dialéctica por vía idealista, es decir, no es que su pensamiento se siga cronológicamente del idealismo, que tome el movimiento lógico para después darle una carga materialista. Aceptar esto nos llevaría a darle al método una interpretación realista-ontológica.

Lukács es quizá uno de los pensadores que mejor aclara el uso del método dialéctico en el materialismo, el cual: “al mismo tiempo que desgarrar el velo de eternidad de las categorías tiene que disolver también su solidez cósmica, con objeto de despejar el camino al conocimiento de la realidad [...] la consideración de totalidad propia del método dialéctico es el conocimiento de la realidad del

11 La dialéctica subraya la unidad del todo, descubre que la apariencia producida por el capitalismo parece una mera construcción. Lukács comentaba al respecto que: “Lo que a primera vista más atrae de un método así estriba en que el mismo desarrollo del capitalismo tiende a producir una estructura social muy afín a esos modos de consideración. Pero aquí y precisamente por eso necesitamos el método dialéctico para no sucumbir a la apariencia social así producida, y para conseguir ver la esencia detrás de esa apariencia”. Cfr. LUKÁCS, G (1923). *Op. cit.*, p. 95.

12 Schmidt atiende al método dialéctico aplicado por Marx en el *Capital* y al que Hegel se vale en *Ciencia de la lógica*. Cfr. SCHMIDT, A (1973). *Op. cit.*, p. 21.

13 SCHMIDT, A (1975). *Op. cit.*, p. 107.

acaecer social"¹⁴. Si el lenguaje, la lógica argumentativa no son suficientes en la constitución del pensamiento porque en éste intervienen el tiempo histórico, los presupuestos, presuntamente deudores de una ideología, una economía, una política, una tradición cultural. Entonces debe recurrirse a un método que funcione para hablar sobre la realidad en sus diversas perspectivas, en su complejidad de procesos. En este sentido, los objetos son evaluados no solamente como objetos fijos para el conocimiento, sino también como objetos en su historia, en su función real. El pensar dialécticamente los procesos no constituye ninguna alternativa abstracta de la conciencia cosificada ni tampoco se relaciona con lo confuso ni lo homogéneo, sino con un conjunto de sectores articulados que engloba el debate ideológico.

La dialéctica en su uso idealista da por supuesto una identidad entre la historia humana y la historia natural, esta última sigue un sentido teleológico. Sin embargo, como el materialismo supone una naturaleza sociohistórica, la dialéctica en una veta materialista, da cuenta de un carácter más revolucionario¹⁵. Para Lukács, sólo en el marxismo, la dialéctica ha podido devenir método de la historia porque ha pasado al proletariado, una clase que es capaz de descubrir el sujeto de la acción productiva. Schmidt no piensa en el proletariado, pero sí comparte con Lukács el aspecto crítico y revolucionario de la dialéctica. Incluso, ve que si Marx no hubiera sido un crítico dialéctico, se habría limitado a celebrar la función emancipatoria del capital. Schmidt, como Marx, consideran que la única manera de superar la forma hegeliana de la dialéctica consiste en dirigir el concepto de mediación¹⁶, no de forma idealista sino materialista, al campo gnoseológico: la naturaleza es mediada por el hombre socio-históricamente en la industria.

Sin embargo ¿cómo explicar que Schmidt, haciendo uso del materialismo dialéctico como el idealismo, y coincidiendo en la aceptación de las contradicciones sociales con él, sean enfoques distintos? Schmidt explica que al leer la dialéctica desde el materialismo se puede entender cómo ésta pudo ser interpretada abstractamente por los pensadores del siglo XIX. Se trataba de la fragmentación de las fuerzas productivas frente a las relaciones de producción, los filósofos sólo podían concebir el mundo de forma aislada, y en su intento de asirlo, lo expusieron a partir de una lucha antagónica de fuerzas o intentaban conciliarlo en una unidad homogénea mediante una dialéctica abstracta. Mientras que un siglo después, en tanto las contradicciones del capital se evidencian sin pudor, el hombre busca explicarlas desde dentro de ellas, la dialéctica materialista funciona entonces como un intento de hablar, tomando en cuenta los diversos momentos del proceso real de las contradicciones de producción. Por ello, Schmidt, considera que la lucha política alemana de 1848 dio pauta al surgimiento del materialismo dialéctico. En ninguno de los dos casos anteriores puede hablarse del mismo método dialéctico.

Es importante señalar que Schmidt, a diferencia de Korsch, distingue la dialéctica de Engels frente a la de Marx¹⁷, pues pensar en la igualdad de método de estos dos pensadores, equivaldría a

14 LUKÁCS, G (1923). *Op. cit.*, p. 107.

15 Lukács también ve con exactitud que Hegel extirpó lo revolucionario del método dialéctico y armonizó los conceptos de pensamiento y ser. Cfr. LUKÁCS, G (1923). "¿Qué es el marxismo ortodoxo?", in: *Op. cit.*, pp. 89-119.

16 Ante ello, Schmidt señala que: "sólo si se reconoce con Marx la realidad material socialmente mediada, se puede evitar la ontología [...]" Cfr. SCHMIDT, A (1976). *Op. cit.*, p. 31.

17 Schmidt establece que hasta las *Tesis sobre Feuerbach* casi no se puede hablar de una diferencia entre los enfoques teóricos de Marx y Engels: "Hacia fines de la década de 1850 se separan sin embargo, en parte, los caminos de ambos autores. Los dos se vuelven, aunque de manera muy diversa, hacia la ciencia positiva. [...] [Marx] no separa en ningún punto la dialéctica materialista de los contenidos de la economía política, [en cambio] la dialéctica de la naturaleza de Engels sigue siendo una forma de tratamiento exterior al objeto." Cfr. *Ibid.*, p. 48. Más adelante en ese mismo libro esta-

confundir la dialéctica marxista con la ontológica, porque Engels al ampliar el método dialéctico al conocimiento de la naturaleza, lo concibe como un despliegue de momentos naturales en evolución¹⁸. Engels pasa del método dialéctico al conocimiento de la naturaleza. La dialéctica de la naturaleza sigue siendo una forma de tratamiento exterior al objeto. Mientras que Marx no separa la dialéctica materialista de los contenidos de la economía política. Ante esto, Schmidt señala que cuando Engels “sale de la concepción marxista de la relación entre naturaleza e historia social, recae en una metafísica dogmática”¹⁹. Schmidt critica la dialéctica de la naturaleza de Engels,²⁰ pues hace de ésta una estructura, siendo que los dominios de la naturaleza son distintos a los de la historia. La dialéctica de Engels incita a separar el materialismo dialéctico del materialismo histórico, el primero dirigido a la naturaleza, el segundo a la sociedad.

Al igual que Engels, el marxismo soviético canceló el carácter crítico y revolucionario de la dialéctica. El marxismo soviético la entendió como: 1) una ley de la historia, y ésta 2) debía deducirse de la naturaleza; orientándose así a una concepción del mundo cerrada en sí. Con ello, el socialismo soviético justificó las contradicciones internas de la sociedad, tanto la diferencia entre trabajo manual y trabajo intelectual o la coexistencia de los medios de producción dentro de la propiedad estatal, colectiva y privada, justificó también la ideología del Estado, el cual tenía el derecho de asumir las funciones políticas y gubernamentales, siguiendo la frase dialéctica de que: “El mayor desarrollo posible del poder del Estado con el objeto de preparar las condiciones para la extinción del Estado”²¹. Esta dialéctica, concebida como una lógica de pensar, un método universal ontológico que va de la afirmación, negación a superación, sólo alcanza a explicar la existencia humana en su parte abstracta. El problema de partir de la teoría es que sólo se piensa en una transformación social desde “arriba”, que en muchos casos no encuentra relación con los hombres concretos.

Lo interesante del materialismo dialéctico de Schmidt es que no tiene la pretensión de diluir las contradicciones existentes, como en su momento lo planteó Karl Korsch, quien señalaba que la economía y la filosofía del pensamiento burgués podían reconocer las contradicciones y las antinomias, pero al final la nueva ciencia de la clase proletaria, que no es ciencia teórica sino praxis revolucionaria, puede romper esas limitaciones. Korsch ve la posibilidad de disolver las contradicciones por el proletariado²². Sin embargo, una vez llevado el marxismo ortodoxo a la práctica en el socialis-

blece otra diferencia entre ellos: “Cuando Marx y Engels, a fines de la década de 1850, se vuelven de nuevo hacia la filosofía hegeliana, el interés que Marx muestra por Hegel se desarrolla en una dirección muy diversa de la que sigue Engels. Tema de la indagación de Marx es la economía política, que él trata mediante la crítica de llevar finalmente al punto en que sea posible exponerla en forma dialéctica [...] Engels, en cambio, interpreta resultados ya obtenidos por las ciencias modernas de la naturaleza a la luz de las categorías dialécticas, sin entrar en la problemática interna de las ciencias mismas.” *Ibid.*, p. 212.

18 Schmidt aclara que pueden distinguirse dos modos de entender la naturaleza por parte de Engels: “uno mediado en sentido social concreto y otro que tiene un carácter materialista-metafísico” Cfr. *Ibid.*, p. 211.

19 *Ibid.*, p. 47.

20 Para Schmidt, la teoría de la naturaleza de Engels intenta proseguir la elaboración dialéctica de la configuración esquemática del materialismo iluminista francés. Incluso, en 1848 Engels definía al materialismo como: “la cumbre de la ciencia del siglo XVIII, el primer sistema de la filosofía natural y el resultado de un completamiento de las ciencias naturales.” Cfr. *Ibid.*, p. 67.

21 MARCUSE, H (1958). *El marxismo soviético*. Traducción de Juan M. de la Vega. Madrid, Alianza Editorial, 1975, p. 107.

22 Karl Korsch comenta: “Sólo a la clase proletaria le será posible, por medio de la formación de una conciencia de clase que es tendencialmente *práctica*, superar la limitación de esa última “inmediatez” o “abstracción” de que se mantiene en última instancia para todo comportamiento puramente cognoscitivo, consecuentemente también para la dialéctica idealista de Hegel, y que se muestra claramente en sus “contradicciones” insuperables.” Cfr. KORSCH, K (1980). *La concepción materialista de la historia*, Trad. Cast., de Juan Luis Vermal, Barcelona, Ariel, p. 157.

mo soviético, se debe replantear el problema de la posibilidad o no de disolverlas, pues el hacerlo ¿no significaría finalmente la vuelta a una búsqueda de la unidad, una vuelta a la metafísica?

Schmidt se distancia de una dialéctica ontológica porque no ve las contradicciones capitalistas como pertenecientes a la esencia de la realidad, sino como contradicciones mediadas y reproducidas hasta cierto punto por los individuos. Pensar en lo primero, obtendríamos sólo una visión parcial de las cosas. Pensar lo segundo nos llevará a buscar herramientas que logren darnos cuenta de la alienación que esconde la forma de las mercancías, y aquí Schmidt vuelve a ser crítico, retomando a Marx comenta que: "la forma dialéctica de exposición sólo es correcta si conoce sus propios límites, es decir, los puntos de irrupción de la historia viva en un sistema petrificado como propio de la naturaleza"²³. Con ello, Schmidt no tiene la pretensión de asir una verdad absoluta sino de liberar a los hombres del determinismo económico.

CONSIDERACIONES FINALES

El materialismo de Alfred Schmidt se caracteriza por negar las tesis principales del materialismo dogmático, pues este último: 1) parte de lo material, lo cual es leído dentro de la esfera empírica, 2) separa la razón del cuerpo. 3) Al tratar de explicar la historia humana, recurre al desarrollo biológico de los seres naturales, 4) deja de lado la mediación entre hombre y naturaleza, 5) parte de la teoría para ir a la práctica, es más, 6) realiza un estudio analítico del pensamiento de Marx para valorar la posible existencia de una ontología, 7) reduce así el materialismo en doctrina.

Schmidt critica cada una de estas tesis porque aceptar alguna traería como consecuencia: 1) la reducción del hombre y de la sociedad a meros fenómenos aislados, evaluados de acuerdo a su apariencia; 2) el interés por el individuo sólo en su parte racional, poniendo entre paréntesis lo emocional, político, social y cultural; 3) la aceptación mecanicista del desarrollo de las sociedades, explicadas de acuerdo al proceso natural. Se darían así por necesarias las contradicciones sociales del capitalismo, la diferencia de clases, el poder del Estado frente a los ciudadanos. En este modo, el individuo sólo puede adquirir su rol de víctima, tras negar la responsabilidad de haber aceptado tal discurso y la posibilidad de modificar la dirección de las cosas.

Ante estas consecuencias, la crítica de Schmidt pretende mostrar otra dirección del materialismo, una que ayude a comprender cómo el hombre ha intervenido en la historia del mundo en tanto ha modificado la naturaleza con su fuerza de trabajo y, a la vez, pueda reconocer cierta independencia de las leyes naturales con respecto a la conciencia del hombre. Para ello, es importante considerar el carácter *no dogmático, crítico y dialéctico* de su materialismo. Sólo después de pensar en un materialismo dialéctico es posible una crítica a la alienación y a la ideología, porque sólo a partir de considerar los diversos matices en la esfera social, política, económica puede evaluarse la historia del hombre sin limitar el discurso. Por ello, como lo comenta el autor: "se necesita tacto dialéctico para no identificar ni desligar el pensamiento de su sustrato material; ahí reside la dificultad originaria de toda filosofía materialista"²⁴.

El materialismo *dialéctico* rechaza la idea de una esencia última e inmutable de las cosas, a cuyas propiedades definitivas y manifestaciones se pueda remontar todo existente. En esta dirección, la dialéctica como método alude al modo de hablar sobre lo real, al intento de captar el devenir de las cosas sin limitarlas a un solo sentido, pues ella, disuelve la rigidez de los conceptos, permite

23 SCHMIDT, A (1973). *Op. cit.*, p. 79.

24 SCHMIDT, A (1975). *Op. cit.*, p. 218.

pensar los sucesos no causalmente sino ver las interacciones entre ellos y criticar los aspectos sociales en sus diferentes contextos, formando parte de ellos. La finalidad no es encontrar una verdad, ya que no existe la pretensión científica de ir reduciendo las características de algo a un solo punto, sino la de exponer los diferentes momentos de la realidad. Se trata de desmontar las estructuras impuestas, como el código del lenguaje, con el propósito de confrontar e incidir en el discurso ideológico. En esto consiste el carácter revolucionario y transformador de la dialéctica, en ser una herramienta contra el determinismo histórico.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA – AÑO 18. N° 61 (ABRIL-JUNIO, 2013) PP. 47 - 54
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Alfred Schmidt y el potencial subversivo de la sensualidad

Alfred Schmidt and the Subversive Potentials of Sensuality

Lisette SILVA LAZCANO

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

RESUMEN

El filósofo alemán Alfred Schmidt analiza la relación entre naturaleza y hombre a partir del concepto de naturaleza de Marx. Schmidt explicita el "intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza", resaltando que aunque la naturaleza se nos presenta siempre en el horizonte de formas históricamente cambiantes de su apropiación social, nosotros formamos parte de ella, sin embargo esta relación es siempre dialéctica. Pero este pensador va más allá y confronta la perspectiva marxiana de la relación naturaleza-hombre con la perspectiva más contemplativa y sensualista de Ludwig Feuerbach.

Palabras clave: Hombre, naturaleza, materialismo, sensualidad, dialéctica.

ABSTRACT

The German philosopher, Alfred Schmidt, examines the relationship between nature and man based on Marx's concept of nature. Schmidt makes explicit "the organic exchange between man and nature," highlighting that although nature always appears to us on the horizon of the historically changing forms of its social appropriation, people are part of it; however, this relationship is always dialectic. This thinker goes farther and confronts the Marxian perspective about the man-nature relationship with the more contemplative and sensualist perspective of Ludwig Feuerbach.

Keywords: Man, nature, materialism, sensuality, dialectics.

INTRODUCCIÓN

Las siguientes líneas buscan hacer notar la radicalidad del pensamiento materialista del pensador alemán, recientemente fallecido, Alfred Schmidt. Queremos por ello, reflexionar acerca de las fuentes de su materialismo, las cuales se encuentran, por un lado y de manera predominante, en el pensar de Karl Marx- al cual dedicó su investigación doctoral, misma que a la postre se convirtió en uno de los libros centrales del marxismo crítico: *El concepto de naturaleza en Marx-* y, por otro lado, en la obra de Ludwig Feuerbach, específicamente en su concepto de sensualismo; otro cimiento a partir del cual Schmidt desplegó una teoría materialista tanto dialéctica como histórica pero que, en la búsqueda de una verdadera transformación social, no olvidase el lugar central que ocupa la cuestión del placer y de la producción de la felicidad sensual. Así pues, en primer lugar, nos centraremos en la investigación que Schmidt llevó a cabo al respecto de la teoría del conocimiento en Marx y la estrecha vinculación que ésta guarda con la relación entre el hombre y la naturaleza, para después analizar la crítica que el propio Schmidt le hace a dicha teoría marxista, a partir de un muy específico desarrollo del concepto de sensualismo.

El concepto de naturaleza en Marx es sin duda la obra más conocida de Alfred Schmidt; en ella el autor logra explicitar, con una claridad que se agradece, el complejo entramado que suscita la relación del hombre y la naturaleza en el extenso corpus marxista. Para tal fin, Schmidt despliega sus dotes analíticas, es más, detectivescas y rastrea, a lo largo de la entera obra del autor de *El capital*, de qué diversas y a veces contradictorias formas se da el vínculo hombre-naturaleza. Esto sería suficiente para considerar a este libro como imprescindible y sin embargo no es lo único que podemos encontrar en él, pues en este texto se examinan una gran cantidad de tópicos propios del pensar marxista sin perder nunca su eje central: la esencial, pero nada simple, relación entre naturaleza, historia y sociedad.

Enfrentarse al pensamiento de Marx a partir de su concepto de naturaleza, al menos tal y como Alfred Schmidt lo despliega, resulta entonces una muy particular manera de revisar aspectos trascendentales en la articulación teórica del marxismo. Pero Alfred Schmidt no se conformó con conocer y analizar a profundidad el pensar de Karl Marx, no es un glosador; por el contrario, en sus textos se encuentran propuestas muy concretas de cómo utilizar al materialismo dialéctico para comprender y criticar nuestros más actuales problemas, problemas que el propio Marx no llegó a vislumbrar. Por ello, de entre los diversos temas que Schmidt investiga del pensamiento marxista, hemos elegido abordar la relación que se da entre naturaleza y hombre a partir del proceso del conocimiento; pues consideramos que en la mirada de Marx a la teoría del conocimiento queda explícita su ruptura con toda filosofía anterior y su incansable crítica a esta contradictoria realidad.

EL CONOCIMIENTO OBEDECE A LA PRAXIS

Marx, dice Schmidt, “introduce como momento constitutivo del proceso de conocimiento no sólo la intuición sensible sino también toda la praxis humana”¹; de tal modo que la naturaleza se le presenta al hombre siempre como “socialmente acuñada”, es decir, ella se manifiesta a través de las formas del trabajo social. El trabajo y la transformación continua, esto es la actividad como tal del sujeto social, es la que produce este mundo humano. Por ello, la naturaleza le interesa a Marx como momento de la praxis humana, pues en ella radica el fundamento del mundo sensible, al menos tal y

1 SCHMIDT, A (1976). *El concepto de naturaleza en Marx*. Trad. Cast., de Julia Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto, Madrid, Siglo XXI, p. 22.

como lo conocemos ahora. Schmidt explica al respecto, que la naturaleza es siempre algo ya trabajado por el hombre, así que inclusive aquellos dominios de la naturaleza que todavía no han sido incorporados a la producción humana sólo pueden ser concebidos bajo categorías de la naturaleza ya apropiada. La naturaleza aún no conquistada, la naturaleza "virgen" –si fuese posible hablar de algo así en este momento– únicamente es relevante, en la teoría marxista, bajo el aspecto de su posible laboriosidad. Para Marx, expone Schmidt, la idea de un mundo sensible, puesto allí de manera inmediata, perennemente, siempre idéntico a sí mismo, es una imagen romántica y reaccionaria que intenta ocultar y manipular la realidad de la producción humana.

No obstante, para Marx la naturaleza tiene una realidad objetiva, que existe independientemente de toda conciencia o de todo espíritu absoluto; la materia no ha sido creada o concebida, es decir, la naturaleza tiene una prioridad genética, ella es lo no idéntico, aquello que no es subjetivo. Pues el materialismo marxista no sólo es histórico, sino también dialéctico y para la concepción materialista no hay nunca una identidad entre naturaleza y hombre, tal y como el idealismo lo concebía, sino que esta relación está continuamente mediada por la fuerza de trabajo desplegada por generaciones a lo largo de la historia. Si bien, la naturaleza fenoménica se reduce cada vez más a ser tan sólo una función de los procesos objetivos de la sociedad, Schmidt hace notar que, en cambio, la sociedad se muestra como un contexto natural, una segunda naturaleza, en la medida en que las propias fuerzas productivas con las que el hombre enfrenta a la naturaleza se le confrontan como forma organizada y sólida de sociabilidad, pero que, sin embargo, no llegan a ser comprendidas a fondo por los propios hombres; o como lo explica Max Horkheimer: "Las fuerzas económicas y sociales asumen el carácter de potencias naturales ciegas que el hombre ha de dominar, adaptándose a ellas, para sobrevivir"².

Uno de los aspectos fundamentales de la teoría del conocimiento marxista, que Schmidt recalca, es cómo gracias a que el hombre ha seguido los presupuestos a los que la naturaleza se encuentra condicionada, es que ha logrado aprovechar las capacidades productivas de ésta, pues: "la naturaleza como material que se enfrenta a los hombres sólo es material informe respecto de los fines de la actividad de estos"³. Es, hegelianamente hablando, exterioridad. Aunque, a su vez, en todas las formas de la producción la fuerza humana de trabajo es "sólo la exteriorización de una fuerza natural"⁴. De tal modo que la relación sujeto-objeto reposa en una constante dialéctica, en la que si bien el hombre le impone ciertos fines a la naturaleza estos están siempre limitados por la propia naturaleza (sus posibilidades de transformación, las leyes a las que obedece, e inclusive a la propia fuerza natural que la fuerza de trabajo en sí misma es).

Gracias a esta mirada mucho más amplia de lo que significa la relación dialéctica entre la naturaleza y el hombre, y a partir de la crítica de Hegel a Kant al respecto, para Marx el problema del conocimiento ha perdido sentido; por ello la teoría de conocimiento como tal, no le interesa, aclara Schmidt, ni tampoco las condiciones que lo posibilitan; pues para Marx la forma más elevada de la teoría del conocimiento es la filosofía de la historia. Lo que Hegel observó, y Marx esclareció por completo, es que los momentos del conocimiento no son estables, varían cada vez que los hombres entran en una nueva relación productiva entre sí y con la naturaleza. Del mismo modo, la facultad del conocimiento racional no aparece como dada en la conciencia, sino que surge en la historia y se encuentra siempre transformándose con ella.

2 HORKHEIMER, M (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Trad. Cast., de Jacobo Muñoz, Madrid, Trotta, p. 119.

3 SCHMIDT, A (1976). *Op. cit.*, p. 71.

4 *Ibid.*, p.12.

De este modo, Marx reúne la relación sujeto-objeto del conocimiento con la relación sujeto-objeto del trabajo. Para él, es mediante la dialéctica del trabajo que se unifican los momentos del conocimiento: cuando los hombres se enfrentan con la materia, y se ven limitados por las propiedades físicas y químicas que ésta les impone, se tienen que comportar frente a ella como materialistas-sensualistas, pues están frente a un material independiente y esquivo, pero al mismo tiempo, al imponerle a lo natural sus fines, es decir, al pasar de la interpretación de la realidad a su transformación, los hombres se comportan como idealistas-subjetivos.

Es a través de la transformación de la naturaleza que los hombres conocen al mundo y se conocen a sí mismo a través de dicha transformación. “La necesitada naturaleza humana está limitada por la exterioridad material”⁵, de tal forma, que los hombres están siempre en un continuo proceso de intercambio con la naturaleza y la viabilidad y aprovechamiento de este intercambio depende en gran medida del conocimiento que los hombres tengan de ella y de su legalidad; este es el otro lado del proceso del conocimiento, un proceso perenne del que pende la vida de humana: “Por medio de las formas históricas de su praxis los hombres comprenden las leyes objetivamente existentes de la naturaleza”⁶.

El hombre se encuentra siempre de frente a la naturaleza, ella es un elemento extraño, es desavenencia, es directamente no idéntica al hombre, se le opone. Ella lo provee de los materiales que le permiten sobrevivir, aunque también, es gracias a la modificación de las sustancias materiales que el humano puede guarecerse de la propia naturaleza, de su hostilidad; la naturaleza es también una amenaza. Aún más, es gracias a su enfrentamiento con ella, a que la transforma en aquello que él necesita: que la conoce, y al conocerla la puede dominar, pero no sólo la conoce a través de su sensibilidad, sino también por toda la praxis humana, por las innumerables generaciones que la han trabajado. Ha sido en el largo camino de transformarla, de utilizarla, de subsumirla a sus fines que el hombre se ha dado forma a sí mismo, el humano es lo que es gracias a esta praxis. Y la naturaleza es para él lo que es porque la ha transformado y porque la puede transformar, porque se ha enfrentado a ella y la ha penetrado con sus fines.

NO TODO ES TRABAJO, ES INDISPENSABLE LA SENSUALIDAD

Sin embargo, Alfred Schmidt, como buen seguidor de la teoría crítica, mantuvo su propia obra en revisión, así que al releer *El concepto de naturaleza en Marx*, escrito en 1971, con motivo de la edición francesa en 1993, amplió su crítica al pensar de Marx y, en el prólogo que escribió para dicha edición, hace notar que para, el autor de los *Grundrisse*, la correlación entre lo humano y la naturaleza se reduce justamente a la de sujeto-objeto del proceso de trabajo y del proceso de conocimiento, dejando de lado otros desarrollos de este vínculo. Inclusive, Schmidt identifica en Marx un menosprecio a otras posibilidades de abordar la relación hombre-naturaleza, como puede ser la lectura que Feuerbach propone al respecto de esta unión. En la antropología-naturalista de Ludwig Feuerbach, ve Schmidt sí mucho de la ingenuidad y de la falta de categorías históricas que Marx le critica, pero también retoma de este autor un planteo distinto de la relación hombre-naturaleza, por eso dice en el prólogo a la edición francesa:

5 *Ibid.*, p.109.

6 *Ibid.*, p.140.

[...] también aquí hay que recordar, por lo menos, a Feuerbach, a quien Marx y Engels pasaron por alto demasiado apresuradamente. Lo que ellos objetaban como deficiencia de su "materialismo contemplativo": el que no toca el Ser de las cosas, se vuelve a descubrir hoy por hoy como una posibilidad de un acceso sin barreras a la naturaleza. Feuerbach confronta en la *Esencia del cristianismo* la conciencia moderna con la ingenuidad grandiosa de los griegos, cuya relación con el mundo es simultáneamente teórica y estética; "pues la percepción teórica es, originariamente, la estética, y la estética es la primera filosofía".⁷ Para los antiguos, "el concepto del mundo [...] es el concepto del cosmos, de la gloria, de la divinidad misma".⁸ Ser humano y mundo se encuentran en armonía. [...] Por el contrario, en cuanto, como en la modernidad, el ser humano contempla el mundo desde el "punto de vista práctico", hasta elevarlo a un punto de vista teórico, "allí, éste vive en discordia con la naturaleza, convirtiéndola en la *más humilde sierva* de sus intereses egoísticos, de su egoísmo práctico"⁹.

A lo que Schmidt está haciendo referencia en este pasaje es que el recurso de Feuerbach a la concepción del mundo pretécnica-mítica de los griegos no es un mero destello de nostalgias románticas. Feuerbach evoca la posibilidad, abunda Schmidt, obstaculizada ya en su tiempo múltiples veces, de experimentar a la naturaleza, no sólo como objeto de la ciencia o materia prima, sino "estéticamente" en el sentido sensorial-receptivo y artístico. La praxis que se apropia del mundo debería *también* de otorgar expresión y habla a las cosas. Pero para eso hace falta contar con un *principio filosófico*, que esté por encima de la separación de ser humano y naturaleza fijada en el esquema sujeto-objeto del proceso de trabajo y del proceso de conocimiento¹⁰.

Al fijar el vínculo del hombre con la naturaleza en el esquema sujeto-objeto, Marx recae en la visión ilustrada de este problema. Pues esta relación entre conocimiento y transformación práctica del mundo está en la base de la concepción burguesa del dominio de la naturaleza por el hombre, por ejemplo en la teoría desarrollada por el pensador inglés Francis Bacon, y esto es compartido, en cierta medida, por Marx. Alfred Schmidt retoma, al respecto, uno de los ataques centrales que Horkheimer y Adorno hacen, en *Dialéctica de la Ilustración*, justamente a esta manera de pensar ilustrada, para la cual el conocimiento de la naturaleza sólo persigue ser fundamento de dominio. Ello vacía al conocimiento de cualquier otro propósito que no sea utilitario, es un concepto ascético del saber. Asimismo pasa con Marx, dice Schmidt: "Marx coincide con el iluminismo burgués en que el pensamiento no orientado a la realización de tareas prácticas se transforma en una rareza"¹¹. También en *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, Schmidt critica esta postura de Marx¹². Pero a diferencia de Horkheimer y Adorno, Schmidt no solamente amplía y matiza esta crítica sino que, al hacerlo, sus conclusiones no son tan pesimistas como las de estos dos autores, sino que encuentra ciertos dispositivos en la obra de Marx que tal vez no fueron tomados en cuenta por Horkheimer y Adorno. Por ejemplo, Schmidt apunta que el conocimiento está intrincado directamente con las relaciones de producción de la sociedad que en cada caso lo desarrolla, es decir, que cuando Marx habla del cono-

7 FEUERBACH, L. (1971). *La esencia del cristianismo. Crítica filosófica de la religión*. México, J. Pablos, p. 114.

8 *Ididem*.

9 *Ibid.*, [cursivas según el texto original de Feuerbach en alemán].

10 SCHMIDT, A (1993). "Para un materialismo ecológico". Prólogo a *El concepto de naturaleza en Marx*. Trad. Cast., de Stefan Gandler. Original: SCHMIDT, A (1993). "Vorwort zur Neuauflage 1993. Für einen ökologischen Materialismus", in: SCHMIDT, A (1993). *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.

11 SCHMIDT, A (1976). *Op. cit.*, p. 132.

12 SCHMIDT, A (1975). *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Trad. Cast., de Julio Carabana, Madrid, Taurus, p. 31 ss.

cimiento y de la relación que a partir de él se da entre naturaleza y hombre, lo hace a partir de cómo aparece éste en esta contradictoria forma social, porque no es posible vaticinar cómo serán las formas de conocer y relacionarse con la naturaleza en una sociedad que no se encuentre escindida.

Schmidt va a proponer, en cuanto a la relación hombre-naturaleza, la cual es definitivamente parcial al enfocarla únicamente como sujeto-objeto del trabajo y del conocimiento, un rescate del pensamiento de Ludwig Feuerbach, ya que

el concepto de praxis-mediadora, que Marx y Engels dirigen polémicamente contra Feuerbach, debe muchísimo a este último. El método "antropocéntrico" de Feuerbach, su sensualismo y realismo "práctico", anticipan la teoría materialista dialéctica de la praxis como horizonte en el cual aparece toda la realidad, sea humana o extrahumana¹³.

Lo que Schmidt considera pertinente es que si la crítica de Feuerbach al hegelianismo es esencial para la dialéctica marxista, porque no retomar algunos aspectos pasados por alto por Marx y Engels. Pues fue la teoría antropológica sensualista de Feuerbach la que rectificó, por ejemplo, el equívoco de Hegel de la primacía del espíritu sobre el cuerpo. En ella, Feuerbach no sólo le restituyó al hombre la carne y los sentidos sino que hizo patente el hecho de que, como naturaleza, el mismo hombre es su primer objeto del conocimiento, Schmidt pondera esta aportación feuerbachiana y remarca cómo el concepto de sensualismo resulta central para la teoría crítica en tanto que la amplía:

«Sensualismo» significa comprender filosóficamente en su relevancia fundamental la experiencia primaria del mundo de la conciencia prefilosófica. Los órganos se convierten en órganos de la filosofía, porque son esta praxis humana. La sensibilidad deja de ser considerada mera receptividad. Igualmente, [Feuerbach] tampoco se propone analizar los hechos de conciencia al estilo del viejo empirismo o del nuevo cientificismo. A la sensibilidad feuerbachiana le corresponden hechos como el padecer físico y psíquico, el dolor, el placer orgánico, la pasión, la felicidad, las necesidades, deseos e impulsos, pero también categorías como resistencia real, materia, praxis, intuición, fantasía y amor¹⁴.

La nueva filosofía planteada por Feuerbach es retomada por Schmidt, pues considera que su sensualismo tiene una función crítico polémica, además de prevenir todo tipo de idealismo, Feuerbach le da a las sensaciones, al conocimiento a través del cuerpo, la primacía; dice por ejemplo en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*:

una filosofía que no tenga en sí ningún principio pasivo, una filosofía que especule sobre la existencia atemporal, sobre el ser-ahí carente de duración, sobre la cualidad sin sensación, sobre la vida carente de vida, de carne y de sangre-una filosofía semejante [...] es necesariamente contraria, en tanto que filosofía absolutamente unilateral, a la empírea¹⁵.

Y un poco más adelante, Feuerbach aclara: "La filosofía no tiene que comenzar consigo misma, sino con su antítesis, con la no filosofía. Este ser distinto en nosotros distinto del pensar, afilósofi-

13 SCHMIDT, A (1976). *Op. cit.*, p. 242.

14 SCHMIDT, A (1975). *Op. cit.*, p. 102.

15 FEUERBACH, L (1976). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Trad. Cast., y Prólogo de Eduardo Subirats Rugeberg, Barcelona, Editorial Labor, p. 15.

co, absolutamente antiescolástico, es el principio del sensualismo”¹⁶. Puesto que, para Feuerbach, toda conciencia es conciencia de hombres dotados de cuerpo y toda teoría de la subjetividad surge de las necesidades, de la sensualidad y de la fisiología humana: “el filósofo tiene que incorporar al texto de la filosofía aquello que en hombre no filosofa, que más bien está en contra de la filosofía, que se opone al pensamiento abstracto”¹⁷. Esta independencia de lo sensible frente a lo abstracto, esta primacía de la naturaleza frente a la idea, elevó al materialismo de nuevo al trono, como el propio Engels le reconoció a Feuerbach.

Claro que Feuerbach no llega a los desarrollos de Marx y de Engels; pues para Feuerbach la relación entre hombre y naturaleza es aún romántica,

lo que Feuerbach califica de unidad del hombre y la naturaleza se refiere solo al hecho, transfigurado románticamente, del origen natural del hombre, pero no a su unidad con la naturaleza mediada socio-históricamente en la industria, unidad que es también a todos los niveles diferencia, apropiación de un elemento extraño, desavenencia¹⁸.

De allí, dice Schmidt, que la aguda crítica que Marx le hace, tanto en las *Tesis sobre Feuerbach*, como en el capítulo de la *Ideología alemana* dedicado a él, sea más que pertinente. No obstante, Schmidt considera que ya estaba implícito en esta no-filosofía, que Feuerbach proponía, algo de lo que la crítica marxista formuló en otros términos: “La filosofía no ha hecho más que interpretar al mundo”. Por supuesto que lo más importante, digamos que el tono único lo agrega Marx: “lo que importa es transformarlo” y Schmidt remarca esa diferencia. Empero, lo que le interesa a este autor de rescatar el pensamiento de Feuerbach es el hecho de que no se puede quedar fuera una revisión de lo que consideramos es la subjetividad ni obviar la importancia que ésta tiene para toda transformación social, por eso al final de su libro *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, Schmidt aclara: “Precisamente por la objetividad de las categorías económicas importará en el futuro desarrollar una teoría –materialísticamente fundamentada– de la subjetividad. [...] Que una nueva lectura de Feuerbach pueda favorecerla y cómo es el tema de este libro”¹⁹.

Por otra parte, aunque Schmidt que es indispensable hacer una crítica de la relación sujeto-objeto del trabajo a partir, por ejemplo, de otras formas posibles de relación entre el hombre y la naturaleza, de ahí que rescate el trabajo de Ludwig Feuerbach; no obstante, deja en claro que Marx tiene razón acerca de que la base del reino de la libertad no puede dejar de ser el reino de la necesidad. Esto es, que es posible –y en eso consiste la utopía marxista– reducir las horas de trabajo (lo cual evidentemente permitiría otros desarrollos más placenteros de esta relación), pero es impensable e imposible evitar por completo esa específica actividad humana; ya que la relación de transformación con la naturaleza es un proceso vital para los hombres. Aquí Schmidt remarca el concepto marxiano de intercambio orgánico. Un proceso a través del cual la naturaleza se humaniza y el hombre se naturaliza. Más aún, así como en el caso del conocimiento no podemos hacer una prognosis segura de lo que sería en una sociedad poscapitalista, tampoco podemos afirmar que en una sociedad en la que las relaciones de producción estén reguladas racionalmente, es decir, por los propios

16 *Ibid.*, p. 16.

17 *Ibidem*.

18 SCHMIDT, A (1975). *Op. cit.*, p. 23.

19 *Ibid.*, p. 236 (Las cursivas son nuestras).

individuos conscientes de todas sus implicaciones, el trabajo no resulte en sí mismo algo más satisfactorio; sin embargo, lo que sí podemos afirmar es que éste resulta siempre ineludible.

Por todo ello, la urgencia del derrocamiento de esta contradictoria e irracional forma social que es el capitalismo –lo cual es hoy más manifiesto que nunca– tiene también que tomar como argumento central la relación del hombre con la naturaleza en toda la amplitud en que dicha correspondencia se da, es decir, debemos formular un reino de la libertad en el que nuestra relación con la naturaleza sea otra. Por ello, la racionalidad en los medios de producción y en las relaciones de producción debe también tomar en cuenta al material gracias al cual es posible dicha producción, es decir, debe haber un aprovechamiento racional de las sustancias naturales. En este sentido Schmidt amplía, también en el *Prólogo* de 1993, lo que ha de ser un nuevo materialismo:

La naturaleza es un sistema ricamente subdividido en sí, de interacciones recíprocas universales. Dentro de este sistema que se presenta en autoconstitución originaria, el intercambio de ser humano y naturaleza mediado por la producción material, constituye solamente una de innumerables interacciones. Así, el hasta hoy vigente modo de pensar orientado a la praxis e historia humanas no se anula pero sí se *relativiza*. El materialismo histórico-dialéctico se amplía al “materialismo ecológico”. Este capta que la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción está envuelta y sustentada por una dialéctica elemental de tierra y ser humano, las ahistóricas condiciones previas de toda historia. Con ello se comprueba la idea de que el mundo constituye una unidad material. Mucho se ganaría si la humanidad, renunciando a un crecimiento ilimitado, pudiera prepararse para vivir venideramente en mejor armonía con el sistema de la naturaleza²⁰.

CONCLUSIÓN

Lo que hemos querido resaltar con esta breve reflexión sobre la obra de Alfred Schmidt, es que si bien ésta gira en torno a la esperanza de la transformación social, en que, como dice Marx, “la forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción sea obra de hombres libremente socializados y puesta bajo su mando consciente y racional”, para conseguir dicha transformación el papel del sensualismo es no sólo central sino indispensable, esta es, pensamos, una de las grandes contribuciones de Alfred Schmidt al marxismo crítico, ya que hay también en el sensualismo un aspecto corrector de la racionalidad que no podemos menospreciar, por ello afirma Schmidt: “Quien separa el pensar de los sentidos, el alma del cuerpo, es también incapaz de captar la relación existente entre los contenidos de la cultura y la esfera de la producción material”²¹. Si la razón ha devenido instrumental –y este enorme aporte de la escuela de Frankfurt a la crítica de la razón no es pasado por alto por Schmidt– la sensualidad le devuelve a los individuos su carácter concreto. Así, Alfred Schmidt enriquece a la teoría materialista de múltiples formas, pues en ésta ha de caber todo aquello que es esencial al hombre. Por ello, Schmidt se pregunta junto con Engels: “qué clase de valor deben tener los enormes esfuerzos no sólo teóricos de los hombres para superar el capitalismo, si no está también en cuestión el placer, la producción de la felicidad sensual”²².

20 SCHMIDT, A (1993). “Para un materialismo ecológico”. *Op. cit.*

21 SCHMIDT, A (1976). *Op. cit.*, p. 17.

22 *Ibid.*, p. 36.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA – AÑO 18. N° 61 (ABRIL-JUNIO, 2013) PP. 55 - 62
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Alfred Schmidt: Teoría crítica a contrapelo

Alfred Schmidt: Critical Theory against the Grain

Hugo C. MÉNDEZ CATALÁN

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

RESUMEN

Alfred Schmidt se coloca fuera del dogma del “marxismo soviético”. Considera textos inéditos en la vida de Marx, que permiten comprender los resultados en las obras centrales. Desde el concepto de naturaleza, discute la relación sujeto-objeto y necesidad-libertad. La naturaleza está mediada socio-históricamente. No hay incommensurabilidad sujeto-objeto, ni necesidad-libertad. El proceso cognoscitivo no se puede concebir sólo externamente, ni puede disolverse en formas subjetivo-sociales. Somos naturaleza y la naturaleza se expresa en las formas sociales. El dominio de las mercancías genera una apariencia (cosificación) que es causa de explicaciones filosófico-científica. La utopía en Marx es doble en este contexto: conciliación entre sujeto y objeto o su aniquilación recíproca.

Palabras clave: Marxismo dogmático, mediación sociohistórica, cosificación, utopía.

ABSTRACT

Alfred Schmidt places himself outside the dogma of “soviet Marxism.” He considers unpublished texts in the life of Marx that make it possible to understand the results in his central works. Regarding the nature concept, Schmidt discusses the relations of subject-object and necessity- freedom. Nature is mediated socio-historically. There is no subject-object or necessity-liberty incommensurability. The cognitive process cannot be conceived only externally nor dissolved into social-subjective forms. We are nature and nature expresses itself in social forms. The domination of commodities generates an appearance (*reification*) that causes philosophical-scientific explanations. In this context, utopia in Marx is double: conciliation between subject and object or their reciprocal annihilation.

Keywords: Dogmatic Marxism, socio-historic mediation, reification, utopia.

INTRODUCCIÓN

Hace tiempo que resulta problemático intentar exponer ideas en torno a la obra de Karl Marx. La larga historia del marxismo dogmático (encabezado por Stalin) que dominó durante gran parte del siglo XX, ha creado una gran capa que hace imposible reconocer la figura original que el mismo Marx trazó con su obra. Sumado a esto, el dogmatismo antimarxista, quizá tan poderoso como su contraparte soviética, ha levantado otra lápida encima del marxismo “realmente existente” y ha decretado que son los restos del propio Marx y su obra quienes ahí, en el camposanto de la historia, descansan en paz. El marxismo existe, dice el dogmatismo antimarxista, sólo como pieza de museo que ilustra una época muy remota.

La situación en que se encuentra la civilización acompaña a las dos posiciones. Ambos dogmatismos han heredado a nuestras generaciones la idea de que, cuando se dice “marxismo”, todo mundo entiende de qué se trata: la dictadura del proletariado, la toma del poder por la vanguardia del proletariado, la socialización (a veces forzada) de los medios de producción, ¡proletarios de todos los países uníos!, etc. Entonces los que medianamente comparten estas expresiones huecas son marxistas y, si profundizan un poco más, “marxistas-leninistas”. Mientras los que no las comparten, ven en ellas la expresión de todo lo catastrófico que dejó el estalinismo y, cuando menos, la expresión de un tiempo que ya no existe y que un séquito de locos se empeña en sacar de las tumbas y traerlo de nuevo al combate.

A lo que convocan estas dos posiciones es a la superficialidad conceptual, en el mejor de los casos. En el mundo práctico, en el que interviene la acción política, estas posiciones impelen a cosas mucho menos agradables. Conflictos que han terminado en masacres son el signo más nefasto de éstas.

Es, por tanto, una ventaja el que la obra de Marx se halle tan lejana en el tiempo¹, toda vez que da pie a un *acercamiento distanciado* de los dogmatismos que más bien la deformaron.

La obra de Marx, leída en su originalidad, obliga, como dirían Adorno, Benjamin y Brecht, a una *práctica*. Pero no en el sentido de arrojar el libro para salir corriendo a participar en los procesos revolucionarios y políticos con el simple criterio de utilidad inmediata. Sino a una práctica en el sentido de no hacer una lectura pasiva que invite a memorizar y a aplicar recetas sino, sobre todo, a inconformarse con discursos afirmativos y a confrontar e intentar doblegar las tendencias cognoscitivas dominantes para repensar todo nuestro entorno, incluida la obra misma en cuestión (no caer en ingenuidades del pensamiento ni en simplismos).

No hay, en ese sentido, últimas palabras o formulaciones finales en toda la obra de Marx. Se pueden confrontar varios elementos y, así, podemos observar que Marx mismo es muy contradictorio pero que, en efecto, hay elementos que no se pueden pasar por alto y que forman parte de problemáticas recurrentes en sus diferentes escritos².

Para una relectura del discurso crítico de Marx, es indispensable, pues, no conformarse con los juicios del dominio público (tanto si se simpatiza con el comunismo como si no) sobre la obra de

1 Bolívar Echeverría insistió durante mucho tiempo y en muchos lugares en la conveniencia de que la obra de Marx se hallara tan lejana en el tiempo. Justamente en la medida en que esta lejanía temporal permite un acercamiento cada vez más distanciado de lo que fue durante gran parte del siglo XX el marxismo dominante. Aquí citamos las palabras de Bolívar Echeverría en el último seminario sobre *El capital* que impartió en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 2007 como ECHEVERRÍA, B (2007). Audio del 29-08 de 2007 (inédito).

2 *Ibid.*

Marx, y tratar de problematizar a partir de la lectura directa, de su confrontación con otros pensadores igualmente penetrantes y con quienes intentan seguir sobre la línea crítica frente a la modernidad capitalista.

Todo esto tiene una historia o, para definirlo mejor, una contra historia. El intento de una lectura genuina de la obra de Marx si bien ha sido marginal (políticamente hablando), es sumamente importante a la luz de las discusiones de hoy día. Aquí interviene el pensador que nos interesa ahora: Alfred Schmidt.

ELEMENTOS DE MARX FRENTE A INTERPRETACION DOMINANTE DEL “MARXISMO”

Alfred Schmidt juega un papel muy importante en un contexto en el que la idea hegemónica del marxismo es el dogma impuesto por Stalin. Desde la socialdemocracia (Kautsky), el revisionismo (Bernstein) y el estalinismo, se habían pasado por alto muchos de los elementos fundamentales que contribuyeron en la obra de Marx. Uno de esos elementos es Hegel³.

En 1939 y 1941 se publican por primera vez una serie de escritos hasta entonces inéditos de Marx, los famosos *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*. Sin embargo, por el contexto de la guerra y del ascenso del nacionalsocialismo estos textos pasan desapercibidos. En una segunda edición (1953) los *Grundrisse* tuvieron mayor impacto.

Los *Grundrisse* son, como dice Roman Rosdolsky, el laboratorio en el que Marx construyó lo que después sería *El capital*. En estos textos se pueden seguir con claridad muchos de los aspectos pasados por alto después. Tanto la teoría del derrumbe como los esquemas de reproducción del capital están anunciados ahí. Pero sobre todo queremos señalar la forma peculiarmente hegeliana de redacción de los textos. Alfred Schmidt, fue uno de los primeros que estudió con profundidad estos escritos y, como consecuencia, profundizó en la presencia de Hegel en Marx a partir del concepto de naturaleza.

Durante todo el período que va de la muerte de Engels a la época en que se publicaron los *Grundrisse*, la presencia de Hegel en Marx era más bien negada. Así mismo, se relacionaba más a Marx con la ciencia moderna del siglo XIX y con el positivismo, que con la dialéctica de Hegel y el materialismo de Feuerbach. Engels también jugó un papel importante al respecto.

Ya antes, en 1923, Lukács había intentado corregir este “descuido” de la interpretación marxista, en el libro que marcó a toda una generación: *Historia y consciencia de clase*. El marxismo crítico se desarrolló en gran medida influenciado por este texto. Alfred Schmidt, vinculado también a la Escuela de Frankfurt, es parte de los pensadores que intentaron rescatar al marxismo como *teoría crítica* de la mano, también, de la obra de Lukács.

Resultado del trabajo de pensadores como Alfred Schmidt surge la imposibilidad, si se quiere pensar con seriedad, de separar a Marx tanto de su contenido hegeliano y filosófico como de la Economía Política. La regla dominante de las interpretaciones o sesgaban el contenido de Hegel o el de los economistas clásicos.

3 Véase LICHTHEIM, G (1964). *El marxismo. Un estudio histórico y crítico*. Trad. Cast., de José Cano Tembleque, Barcelona, Editorial Anagrama.

RELEVANCIA TEÓRICA DEL CONCEPTO DE NATURALEZA EN MARX

En la teoría de la mercancía, Marx utiliza la expresión "Forma Natural" (Valor de uso, producto del trabajo concreto), contrapuesta a la "Forma de Valor" (valor de cambio-valor abstracto). Marx muestra que en la modernidad capitalista, la forma natural se encuentra subsumida por la forma de valor. Esto significa que el valor abstracto impone el *cómo* y el *qué* se produce. Traducido en otros términos: significa que el valor impone la *forma* en que se constituirá la *sustancia* material. Las interpretaciones dogmáticas del marxismo pasaron por alto que la Forma Natural se encuentra subsumida pero no suprimida por la Forma de Valor. En realidad fueron muy pocos quienes reflexionaron en torno a la Forma Natural y sobre el contenido, justamente, de a qué se refiere lo natural y la naturaleza.

Este es el punto en el que es realmente importante la obra de Schmidt y, en particular, *El concepto de naturaleza en Marx*. Mencionemos, pues, algunas de los problemas teóricos que sugiere el autor en cuestión para pensar la naturaleza en Marx y el papel que tiene esta discusión frente al dogmatismo.

El problema de la naturaleza refiere inmediatamente a la historia de la filosofía. Se trata de establecer el famoso problema de las relaciones entre el sujeto y el objeto. En última instancia, lo que presenta el concepto de naturaleza es una forma peculiar de intentar explicar en qué consiste la relación sujeto-objeto: ¿se trata de una relación incommensurable?, ¿se trata de la disolución del sujeto en el objeto o del objeto en el sujeto? De la mano de estas preguntas, Marx se enfrenta con el problema clásico entre necesidad y libertad a propósito del debate en torno a la naturaleza.

La ilustración como fenómeno que marca una época, trajo consigo la consideración de que la naturaleza es algo de lo que ahora nos podemos desencantar y, en esa medida, servir. No recurrir a verdades reveladas ni a mitos, toda vez que el desarrollo de la técnica de la sociedad permite manejar teléticamente algunas funciones de la naturaleza. Esta expresión es herencia también de las consideraciones de Bacon que ven en la naturaleza una entidad que debe ser dominada para los fines humanos. No hay vínculo entre ser humano-naturaleza más que con fines utilitarios.

Por otro lado tenemos el sensualismo de Feuerbach y la filosofía inmaterial de Hegel.⁴ Esta es una polémica en la que insistió mucho Feuerbach. Mientras Hegel sostenía que la naturaleza está determinada por el desarrollo del concepto,⁵ Feuerbach opone el ser genérico a la naturaleza como objetividad muerta, como forma intuitiva-pasiva⁶.

Frente a estas posiciones "La naturaleza es para Marx un momento de la praxis humana y al mismo tiempo la totalidad de lo que existe"⁷. Se trata de una idea de naturaleza como entidad *activa-práctica*. La naturaleza se encuentra mediada socio-históricamente.

4 SCHMIDT, A (1976). *El concepto de naturaleza en Marx*. Trad. Cast., de Julia M. T. Ferrari y Eduardo Prieto, Madrid, Siglo XXI, p. 20.

5 "No sólo permanece oscuro en Hegel cómo la idea se desdialéctica en cierto modo en su tránsito a la naturaleza, de qué manera la idea, que como absoluta está ya siempre en sí, llega a alienarse, a perderse en un mundo del ser objetivo-material, sino también el proceso por el cual la naturaleza, una vez producida por la idea, suprime gradualmente todas las determinaciones naturales y pasa al espíritu como su más elevada verdad. No por azar la manera en que Hegel describe este tránsito de la naturaleza al espíritu recuerda la conclusión privada de materialidad, en el nivel del saber absoluto, de la dialéctica del saber y de su objeto expuesta en la *Fenomenología*, conclusión que justamente critica Marx." *Ibid.*, p. 19.

6 *Ibid.*, p. 23.

7 *Ibidem*.

La teoría de Marx representa, dice Schmidt, la contraparte de la noción de naturaleza de Feuerbach (como movimiento mecánico-cuantitativo). En este sentido la consideración de Marx al respecto es *cualitativamente determinada*⁸. Su punto de vista es el "punto de vista finito teleológico"⁹. La teoría materialista de Marx no se enfrenta a lo abstracto (Hegel) de la materia (Feuerbach) sino a lo concreto de la praxis social, a la acción recíproca de los hombres adecuada a sus necesidades.

Alfred Schmidt recuerda que también el evolucionismo del siglo XIX jugó un papel importante en el contexto de Marx. No está por demás señalar la profunda admiración -aunque también la crítica- que Marx sentía por Darwin¹⁰. Sin embargo Marx ni equipara la historia natural a la historia social, ni las separa. Como en los *Manuscritos del 44*, piensa que naturaleza y ser humano son expresiones de una misma realidad, el hombre es naturaleza y la naturaleza es la expresión "inorgánica del hombre", o, como dice Alfred Schmidt: "Tanto es cierto que toda naturaleza está mediada socialmente, como también lo es, inversamente, que la sociedad está mediada naturalmente como parte constitutiva de la realidad total."¹¹ En tal medida "sólo se puede hablar de historia natural si se presupone la historia humana hecha por sujetos conscientes."¹²

Para resumir entonces, el concepto de naturaleza en Marx constituye un punto de confluencia entre el iluminismo francés del siglo XIX, el materialismo filosófico mecanicista de Feuerbach, el idealismo alemán, en particular el de Hegel (pero no sólo), y las consideraciones evolucionistas de Darwin. Lo peculiar en Marx es que no establece una línea incommensurable entre lo propiamente humano y lo natural. Se trata de la mediación entre uno y otro por la técnica (la industria) y el trabajo. En esa medida, en la que por supuesto interviene la historia, el materialismo y la concepción que tiene Marx sobre la naturaleza, no reclama legitimidad ontológica. La materia no es principio explicativo de todos los fenómenos, como tampoco lo es el proletariado ni la economía. La ontología de Marx, si es que existe tal cosa, es una ontología negativa, dice Alfred Schmidt, toda vez que no se trata de una verdad al infinito ni de una sustancia inmutable sino de una relación entre hombre y naturaleza que se expresa de diferente forma en cada caso: "La naturaleza, esfera de lo legal y lo universal, está vinculada en cada caso, por su ámbito y disposición, con los fines de los hombres socialmente organizados, que parten de una estructura histórica determinada"¹³.

Ahora bien, la problemática de la naturaleza en Marx no era la misma que en Engels. Alfred Schmidt recuerda que en Engels prevalece un "realismo ingenuo". Él se encuentra más influenciado por el evolucionismo decimonónico que Marx y, en esa medida, tiene un tratamiento externo del problema. Piensa a la dialéctica como expresión de la naturaleza misma. Por tal motivo se trata de un

8 *Ibid.*, p. 184.

9 Para Marx "sólo vale lo que Hegel llama el 'punto de vista finito-teleológico': fines finitos de hombres finitos, condicionados en el espacio y el tiempo, frente a dominios delimitados del mundo natural y social." *Ibid.*, p. 31.

10 Marx envió *El capital* a Darwin y le escribió para pedirle que le permitiera dedicarle el segundo volumen de su obra. Darwin se negó. Por otro lado, en una carta a Engels, Marx escarneció sobre Darwin por ver en la naturaleza un reflejo de su sociedad burguesa. RUBEL, M (1972). *Crónica de Marx. Datos sobre su vida y su obra*. Trad. Cast., de Jordi Marfà, Barcelona, Anagrama, pp. 87 y 153.

11 SCHMIDT, A (1976). *Op. cit.*, p. 87.

12 *Ibid.*, p. 42.

13 *Ibid.*, p. 46.

“materialismo cosmovisivo”.¹⁴ En sus tres libros más conocidos establece las famosas leyes¹⁵ de la dialéctica. A diferencia de Engels, la dialéctica en Marx nunca está desvinculada de la Economía Política. Difícilmente se hubiera atrevido a escribir una Dialéctica de la Naturaleza o del Universo.

También habría que hacerle justicia a Engels frente al marxismo soviético. Aquél, a diferencia de sus seguidores del Este, intentaba una especie de compilación enciclopédica del material de las ciencias modernas. Esto no le quita la “ingenuidad” de la que habla Schmidt pero, al menos, reconoce cierta cautela en Engels que por supuesto no existió en la URSS.

Pero detengámonos en un momento que parece de lo más relevante en la obra de Alfred Schmidt. Se trata de la concatenación de la naturaleza con el problema de la producción y, dadas las preguntas que sugiere este tema (el qué y el cómo), el proceso cognoscitivo. Alfred Schmidt propone una conexión que es muy valiosa. El problema del conocimiento está directamente relacionado con el problema de la producción. Y esto, a su vez, está en íntima relación con la historia de la filosofía. En un bloque Marx se encontró con la oposición kantiana de la objetividad impenetrable, con el nómeno inconmensurable por el sujeto. Luego nos topamos con la disolución de la objetividad por la subjetividad en el dominio del espíritu hegeliano. El retorno materialista pero desde un punto de vista mecanicista, daba los primeros pasos para llegar a lo que llegó Marx, según la interpretación de Alfred Schmidt: la naturaleza no se puede concebir desde un punto de vista exclusivamente externo ni puede disolverse en las formas subjetivas o sociales. Más bien se trata del pacto de lo humano con *lo otro*, de la mediación industrial de lo humano con la naturaleza. En este sentido, no se puede establecer una línea de demarcación nítida entre naturaleza y sociedad. Nosotros somos naturaleza y, en esa medida, la naturaleza se expresa también en las formas sociales al ser éstas parte de aquélla.

Todo esto va al traste con nociones que se usan desde Aristóteles. Conceptos como *forma*, *sustancia*, *aparencia*, vienen a colación a partir de la importancia que remarca Schmidt en torno a cómo concibe Marx la naturaleza.

En la forma natural de la mercancía observamos la relación mediada que existe entre lo humano y lo otro, lo que Marx y Alfred Schmidt llaman “sustrato natural del trabajo” (la dimensión concreta de éste), la naturaleza. Decir que hay una *forma* significa que el hombre, de acuerdo a sus fines y a su “necesidad objetiva que domina la vida humana como destino ciego”¹⁶ y mediante la “astucia de la razón”, *actúa*. Es decir, mediante una praxis, imprime a la sustancia formas adecuadas a sus necesidades. Así tenemos que, como dice Schmidt, la forma de la sustancia madera no es una mesa sino el árbol. Pero el que se imponga una forma como mesa o silla, significa que existe una intervención de lo social-práctico-histórico en la sustancia material. Las formas determinan el modo en que existe la sustancia. Hay, entonces, determinación social de lo natural pero también una determina-

14 *Ibid.*, p. 48.

15 En *Dialektik der Natur* Engels propone tres leyes que luego los soviéticos incorporaron a sus libros de texto: 1. Ley de conversión de cualidad a cantidad y viceversa. 2. Interpretación de los opuestos. 3. Negación de la negación. Esta última fue quitada en la URSS por su contenido hegeliano aunque luego del XX congreso de la URSS se reincorporó. *Ibid.*, p. 67.

16 SCHMIDT, A (1976). *Op. cit.*, p. 76.

ción natural de lo social¹⁷. El resultado de este proceso histórico-social es lo que Schmidt llama la "objetividad mediada por el trabajo"¹⁸.

La diferencia de la producción de mercancías con respecto a otros modos de producción, consiste en que la *sustancia* y la *forma* no se distinguen en función de quién es la parte activa y, en este caso, el hombre es quien "cambia de forma los materiales"¹⁹. La diferencia se remarca toda vez que el productor es separado de sus medios de producción. El momento dialéctico de este proceso se encuentra cuando la *forma* se presenta como determinación de la actividad práctica del hombre. La forma creada por el hombre mismo ahora lo domina. Si bien en épocas preburguesas el hombre era dominado por el producto de su cabeza -como dice Marx-, en la época burguesa capitalista, el dominio es por el producto que sale de las manos del productor, o sea, por las mercancías.

Entra aquí una discusión que Alfred Schmidt entabla con Ernst Bloch. El problema de una utopía desde el punto de vista del materialismo tal cual lo intentamos explicar. En la modernidad capitalista, la cosificación, es decir el dominio de los productos del trabajo sobre los hombres, genera una *aparencia* (*cosificación*) que, a su vez, es causa de explicaciones filosófico-científicas. Así, las relaciones cosificadas hacen evidente una separación entre sujeto y objeto o una naturaleza que, más que corresponder a lo que está ahí independientemente del hombre, a ese "sustrato natural", corresponde a las formas capitalistas creadas por los hombres. El producto del capital se piensa como su causa. La utopía desde esta perspectiva, consistiría en suprimir las formas dominantes y subsumir el sustrato material, dominarlo finalmente. En términos filosóficos esta propuesta correspondería al dominio del sujeto sobre el objeto. Por otra parte, lo que Marx plantearía es una conciliación entre sujeto y objeto. Explicado desde la forma mercantil, significa que la contradicción entre la forma natural de la reproducción social y la forma de valor, se resuelva. Es decir, que cese el dominio que ejerce la forma de valorización, de extracción de plusvalía. Por supuesto que Marx está lejos de ser un optimista ingenuo, como bien señala Schmidt. Marx es un escéptico radical que ve en el conflicto de la necesidad y la libertad una eterna lucha y la recurrencia del "intercambio orgánico" que, sin embargo, es posible plantear bajo términos adecuados a las necesidades de consumo de la civilización.

El reverso de la utopía escéptica es otra, que dadas nuestras circunstancias actuales, parece la más palpable: la aniquilación mutua de sujeto y objeto.

CONCLUSIONES

Hasta aquí quisiéramos dejar planteadas las siguientes problemáticas que abre el aporte de Alfred Schmidt a la teoría crítica, al marxismo:

1. Alfred Schmidt combate el marxismo dogmático y el dogmatismo antimarxista haciendo referencia a la obra de Marx, poco explorada y peor leída, y utiliza para esto dos conceptos fundamentales: naturaleza y praxis como momento fundamental de la teoría crítica.

17 "Todas las relaciones sociales están mediadas por cosas naturales y viceversa. Son siempre relaciones de los hombres 'entre sí' y con la naturaleza." *Ibid.*, p. 77.

18 "El trabajo es la negación no sólo intelectual sino corpórea de lo inmediato, una negación que es igualmente negación de la negación en la unidad en que después de haber penetrado los hombres teórica y prácticamente a través de las sustancias naturales, se restablece en cada caso la objetividad material de éstas." *Ibid.*, p. 79.

19 *Ibid.*, p. 112.

2. Bajo este supuesto que nunca pierde de vista, distingue el concepto de naturaleza en Marx del vinculado a las ciencias modernas del siglo XIX, al evolucionismo, impulsada por su amigo Engels y seguida por la socialdemocracia primero, y luego por los soviéticos.
3. Plantea una explicación sobre la forma, la sustancia y la apariencia del capital a partir de los dos conceptos mencionados. Desde aquí elabora explicaciones complementarias sobre el resultado del *qué* y el *cómo* se produce.
4. Consecuencia de lo anterior, plantea a qué refiere la teoría del conocimiento en Marx (la dialéctica que sintetiza el contexto del autor en cuestión) y qué papel tiene frente a la cosificación, es decir, no un papel alternativo sino *crítico*.
5. Finalmente, la discusión en torno a la utopía. En un contexto en el que la subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización está consolidado, es posible suponer una utopía escéptica, como la que plantea Marx, pero también muestra la posibilidad del desastre al que parece conducimos el concebir como dogma incuestionable, es decir, como *naturaleza*, al capitalismo.

Dejemos aquí estos pocos elementos de la obra de Alfred Schmidt como manera de rendirle un pequeño homenaje. En la medida en que coloquemos estos grandes aportes en las discusiones recientes y, sobre todo, frente a la crisis de civilización que enfrentamos, estaremos correspondiendo a la teoría crítica que tan a contrapelo avanzó durante el siglo XX.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA – AÑO 18. N° 61 (ABRIL-JUNIO, 2013) PP. 63 - 69
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Contribución al concepto de fetichización en Alfred Schmidt: valores de uso como forma natural

A Contribution to Alfred Schmidt's Fetichization Concept:
The Values of Use as a Natural Form

David Ruslam SÁNCHEZ PACHECO

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

RESUMEN

La cuidosa obra de Alfred Schmidt sobre el concepto de naturaleza en Marx es ya muestra del marxismo crítico. Si el marxismo, como ha sido visto, es un discurso que ve a la naturaleza y a la sociedad como entidades guiadas exclusivamente por la razón instrumental; entonces el marxismo estaría por debajo de sus declaraciones revolucionarias, siendo solamente un pensamiento conservador e incluso reaccionario. La intención de Alfred Schmidt va más allá de un marxismo ortodoxo, que sigue la línea teórica de la experiencia burguesa. Al igual que en György Lukács, Schmidt muestra que la mercancía es la célula de la sociedad burguesa, pero Schmidt demuestra que en el proceso de trabajo lo social como lo natural están en constante intercambio orgánico (*Stoffwechsel*). Por lo tanto la fetichización no es sólo un problema de las relaciones de trabajo o de consumo; sino que remite a la situación del ser humano histórico, como agente social y natural.

Palabras clave: Fetichización, naturaleza, valor de uso, marxismo.

ABSTRACT

The careful work of Alfred Schmidt regarding the concept of nature in Marx is already a sample of critical Marxism. If Marxism, as it has been seen, were to represent a discourse that sees nature and society as entities guided exclusively by instrumental reason, then Marxism would remain below its revolutionary statements and be only a conservative and even reactionary way of thinking. Alfred Schmidt's intention goes beyond an orthodox Marxism that follows the theoretical line of the bourgeois experience. As in the works of György Lukács, Schmidt shows that commodities are the cells of bourgeois society; nevertheless, Schmidt demonstrates that, during the process of work, society and nature are engaged in a constant organic exchange (*Stoffwechsel*). Consequently, fetichization is not only a problem of work or consumer relations, it harks back to the situation of the historic human being as a social and natural agent.

Keywords: Fetichization, nature, value of use, Marxism.

*Les sucede lo que siempre sucedió al
pensamiento triunfante: en cuanto abandona voluntariamente
su elemento crítico y se convierte en mero instrumento
al servicio de lo existente, contribuye sin querer,
a transformar lo positivo que había hecho suyo en algo negativo
y destructor.*

HORKHEIMEIR, M & ADORNO, TE.:
"Prólogo 1944 y 1947", *Dialéctica de la Ilustración* (p. 52).

PRESENTACIÓN

Este escrito se enmarca en el homenaje a Alfred Schmidt: *Teoría Crítica y Marxismo no Dogmático: Alfred Schmidt (1931-2012) In memoriam*. Mi ensayo tiene como finalidad resaltar un aspecto de la valiosa crítica que lleva a cabo Alfred Schmidt a partir de su obra *El concepto de naturaleza en Marx*. La contribución de Schmidt tiene que ver con el tema de la fetichización. Por ello en primer lugar remarco la importancia del trabajo de Schmidt como ejemplo de un marxismo crítico. En segundo lugar ubico el problema de la fetichización y su relevancia a través del concepto de intercambio orgánico como lo expone Schmidt. Por último problematizo esta situación desde el capitalismo tardío.

MARXISMO CRÍTICO

En este momento en que abordo una parte de la obra de Dr. Alfred Schmidt (1931-2012) encuentro algunas coincidencias. Por un lado su obra es ejemplo de un marxismo crítico en una época en que la consigna del "buen gusto académico", señala como trasnochados y nostálgicos a aquellos que suelen tratar temas del pensamiento marxista. Hace aproximadamente 13 años se empezaba a hundir el proyecto soviético de socialismo real y caía el Muro de Berlín. En segundo lugar, Alfred Schmidt fue el último discípulo de Horkheimer y, en este sentido, se le considera como último representante de la Teoría Crítica. Dicha teoría había nacido en la antesala de la mayor efervescencia revolucionaria en la Europa de la primera posguerra y que, sin embargo, después tuvo que explicar la razón de por qué el proletariado se pasaría a las filas de la extrema derecha en el fascismo y el nacionalsocialismo.

Pareciera que no es necesario poner en evidencia este sistema económico que como normalidad genera guerras, miseria, hambre, desempleo, desastre ambiental, desabasto, es decir: el deterioro social de todas las condiciones de vida. Lejos de cuestionar el proyecto de la sociedad burguesa en muchos aspectos se hace el llamado para continuarlo. En nuestra misma sociedad mexicana se pueden ver dichos llamados como: "seguir adelante" o recientemente: "México no puede esperar". De lo que se trata es de lo contrario, de mostrar que el deterioro social de la vida depende de la continuidad del modelo civilizatorio que se ha basado en el progreso. Otra pregunta que podríamos hacer es si el problema del narcotráfico en realidad no representaría la forma más acabada de cierto tipo de capitalismo monopólico que, encarnado en la sociedad burguesa, impone sus condiciones ya no en la libre competencia, sino en el aniquilamiento del competidor. Con ello se dejaría de ver a esa industria como lo "otro", lo distinto, lo extraño y lo accidental de la sociedad de clases actual.

La relevancia, entonces, del marxismo consiste en hacer evidente todo aquello que la apariencia oculta o, en términos lukacsianos, significa la apariencia objetiva. De este modo la tarea del marxismo consiste en desfetichizar la realidad operante en la sociedad burguesa y mostrarla como es. Queda la pregunta si todo el pensamiento marxista posterior al mismo Marx pudo entender esta tarea.

Bolívar Echeverría ha resumido en su artículo: "Lukács y la revolución como salvación"¹, la forma en que se ha descalificado la lectura marxista acerca lo real. Las descalificaciones brevemente son tres:

1. El marxismo hace una lectura errónea de lo real, sobre todo después de la segunda posguerra, en que el Estado de Bienestar había demostrado que se podía elevar el nivel de vida de los sujetos. Esto es debatido a partir de los, ahora existentes, guettos de bienestar que se han formado en los llamados países del 1er. Mundo.
2. El marxismo no hace una lectura errónea, sino incompleta de lo real. Hay toda una serie de determinaciones que escapan del análisis económico al que supuestamente sólo se ciñe el marxismo. No todo el marxismo podría ser encerrado en esta lectura. En 1923 Korsch criticaba el abandono del pensamiento dialéctico en Marx y con ello de su potencial revolucionario. En el caso de la socialdemocracia dirá Korsch que es:

"[...] en una serie de anhelos reformistas que en un principio no transgreden el terreno de la sociedad burguesa y su Estado. Y de la vieja ortodoxia marxista: [...] aparece en su mayor parte como un intento de los teóricos cargados de tradición, de seguir sosteniendo también en el futuro la teoría de la revolución social [...] bajo la forma de una teoría pura, totalmente abstracta, que en él la práctica no obligaba a nada [...]"².

Lukács añadiría a esto que el capitalismo no es sólo un asunto exterior entre individuos, sino algo que se da entre las consciencia del trabajador y el capitalista, cito:

"[...] el método dialéctico no nos permite [...] contentarnos con esa simple comprobación de la 'falsedad' de dicha consciencia, con una rígida contraposición entre lo verdadero y falso. Más bien exige que se investigue concretamente esa 'falsa consciencia' como momento de la totalidad histórica a la que pertenece, como estadio del proceso histórico [...]" Lo mismo se puede ver en Korsch: "[...] muchos marxistas vulgares siguen sin reconocer, ni siquiera en abstracto, la realidad de las formas de consciencia social y del proceso de la vida espiritual"³.

3. El marxismo no hace una lectura errónea porque su lectura es simple ilusión, ya que se ubica en un momento de lo real y, como tal, ya no es así. La lectura del marxismo pudo ser correcta como corriente intelectual posterior a la Ilustración en que la inteligibilidad del hombre era el saber técnico. Por ello el marxismo criticaría la modernidad burguesa porque no ha culminado la existencia técnica del hombre. En este sentido no se ha terminado el proceso en el que la acción instrumental domine a la naturaleza y la sociedad. Con este posicionamiento el marxismo no iría más allá de la identificación del "saber-poder" de la modernidad burguesa. Lo cual fue identificado en la *Dialéctica de la Ilustración*: "Lo que los hom-

1 ECHEVERRÍA, B (1995). *Ilusiones de la Modernidad*. México, UNAM-EI equilibrista, pp. 6-9.

2 KORSCH, K (1923). *Marxismo y Filosofía*, México, Trad. Cast., de Elizabeth Beniers, México, Era, 1977.p. 42.

3 LUKÁCS, G (1923-1969). *Historia y Consciencia de Clase*. Trad. Cast., de Manuel Sacristán, Barcelona, México, Grijalbo, p. 53.

bres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a otros hombres⁴".

Lo anterior ejemplifica la manera en que el marxismo no va más allá del pensamiento burgués perdiendo, con ello, sus declaraciones revolucionarias y quedándose en un lenguaje conservador. Por ejemplo Korsch en *El estado actual del problema del marxismo y la filosofía. Anticrítica*, al señalar el proceso de bolchevización de los partidos comunistas europeos, señala que la nueva ortodoxia rusa se asumía como contraria a la ciencia burguesa, sin embargo eran afines por medio de la ciencia positiva, ya que la nueva ortodoxia rechazaba el idealismo y con ello la dialéctica, tomando una posición pre dialéctica. Inconscientemente esta nueva ortodoxia rusa regresaba al idealismo de la burguesía revolucionaria, al confiar en el tema del progreso: "[...] además y al mismo tiempo, conciben este conocimiento como un proceso evolutivo que se desarrolla sin contradicciones y como un progreso infinito de acercamiento a la verdad"⁵. Refiriéndose a la socialdemocracia, Benjamin señalará algo parecido: "La teoría socialdemócrata, y aún más su práctica, estuvo determinada por un concepto del progreso que no se atenía a la realidad, sino que poseía una pretensión dogmática"⁶. Con ello el advenimiento del nacionalsocialismo sería cuestión de tres años, sólo después de la publicación de la *Anticrítica* en 1930. A esto se refiere Benjamin cuando dice: "[La visión vulgar del marxismo] sólo está dispuesta a percibir los progresos del dominio sobre la naturaleza, no los retrocesos de la sociedad. Muestra ya los rasgos tecnocráticos con los que nos toparemos más tarde en el fascismo [...]"⁷.

En todos estos casos se ha mostrado que este tipo de marxismo se entrapa en la experiencia superficial o burguesa del mundo capitalista restringiendo o no abandonado, la posibilidad del cambio histórico. De ahí que Bolívar Echeverría mencione que la pérdida del sujeto social, para el marxismo vulgar, signifique la mera pérdida de la riqueza económica y del poder estatal.

Al final estos errores teóricos de la izquierda se reflejan en errores políticos. El trabajo teórico del marxismo crítico es la respuesta a esta forma de pensamiento. Una forma posible de atacar dichos fallos está en comprender la estructura que conforma a la sociedad burguesa, por ejemplo, quitando todas las apariencias que esconden su realidad. Como se mencionó la tarea de Lukács en *Historia y Consciencia de Clase* (1923) fue poner al descubierto la penetración de la falsa consciencia y, al mismo tiempo, poder mostrar el lugar que guarda la mercancía en dicha penetración dentro de la estructura de la sociedad burguesa. Pero Alfred Schmidt irá más allá al precisar la terminología del marxismo. En primer lugar cito de Lukács: "No existe ningún problema de este período histórico de la humanidad que no remita, en último análisis, a la cuestión de la mercancía, y cuya solución no debe ser buscada en la solución al enigma de la estructura mercantil"⁸. El paradigma de la sociedad burguesa se encuentra en la relación mercantil. En este sentido la esfera de circulación de las mercancías integra el metabolismo de la sociedad.

4 HORKHEIMER, M & ADORNO, TW (1947-2004). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos* (1947). Trad. Cast., de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, p. 60.

5 KORSCH, K (1930-1977). *El estado actual del problema del marxismo y la filosofía. Anticrítica* (1930). Trad. Cast., de Elizabeth Beniers, México, Era, p. 91.

6 BENJAMIN, W (2005). *Tesis sobre la Historia y otros Fragmentos*. Trad. Cast., de Echeverría Andrade, Bolívar. *Ilusiones de la Modernidad*. México, UNAM-El equilibrista, Tesis XIII, p. 26.

7 BENJAMIN, W (2005). *Op. cit.* Tesis XI, p. 25.

8 LUCKÁSC, G (1923-1969). *Op. cit.*, p. 10.

La sociedad burguesa reúne a los individuos para intercambiar productos y bienes; es decir mercancías. La sociabilidad está mediada y al mismo tiempo el intercambio de objetos afecta el espacio de las personas. Por ello la mercantificación de la vida social se vuelve la base del capitalismo. Al final todos y cada uno de los conflictos y aspectos de la vida social, tienen su traducción en el lenguaje abstracto de la esfera de circulación. Por ello es que se pueden explicar dichos aspectos desde los conceptos de fetichismo y cosificación.

Todos los objetos mercantiles pueden ser vistos como fetiches porque tienen una doble presencia. Como si fueran objetos profanos que además encierran un "cuerpo mágico", del mismo modo que las cosas de la era arcaica. De ahí que la mercancía ofrezca una dualidad: tiene un uso corriente y al mismo tiempo un uso mágico; puede ser sensorial y suprasensorial; es natural, pero tiene referencias sobrenaturales, tiene un físico y a la vez es metafísico. Del mismo modo en que opera la dualidad cuerpo y alma en el cristianismo.

Los objetos producidos satisfacen una necesidad por ello son objetos de disfrute humano. Estos objetos poseen un valor para su uso pero la dualidad mencionada, consiste en la posibilidad social del intercambio. Gracias al cambio es como se da la sociabilidad humana y con ello toda la cadena de vínculos. Lo anterior indica que los individuos sociales se hallan en situación de a-sociabilidad. Gracias al intercambio, a la operación del valor de cambio, es que se da el milagro de la magia en la sociabilidad entre los sujetos. Por ende si los individuos se encuentran en sociedad es porque intercambian productos entre sí.

El otro concepto complementario al fetichismo mercantil es el de cosificación. Echeverría menciona:

Cosificación significa [...] la sustitución de los nexos de interioridad entre los individuos sociales por nexos de exterioridad. [...] los individuos sociales no viven un hacerse recíproco, un actuar directamente los unos sobre los otros, sino que todos ellos viven un ser hecho por la entidad ajena, que los impele desde afuera, desde las cosas, a entrar en contacto entre sí⁹.

Los nexos de interioridad entre los sujetos son las cosas que integran la esfera de circulación. Es la esfera de circulación, léase el mercado, quien a 'espaldas de los sujetos' le sustituye. Como nueva mano invisible, controla y toma decisiones de manera automática y mecánica. Este nuevo sujeto automático es la apariencia que esconde los intereses privados de un círculo muy estrecho. Para el marxismo vulgar esta línea de pensamiento le era muy difícil: "[...] reconocer la mercantificación de la vida social como característica distintiva de la historia moderna"¹⁰.

ALFRED SCHMIDT Y SU CONTRIBUCIÓN A LA PROBLEMÁTICA

El pensamiento de Alfred Schmidt, en primer lugar, tiene una interpretación para la obra de Marx. Para una corriente de pensamiento hay dos períodos en la obra de Marx, uno de juventud en que la mayor parte de los escritos son filosóficos y, por lo tanto, hay una intención humanista. La segunda fase corresponde al Marx maduro en que ya habla de cosas serias y acabadas. Por lo tanto ya no hay temáticas filosóficas, sino económicas y científicas. A partir de esta línea interpretativa hay un corte en el pensamiento de Marx, por un lado, está la filosofía de los escritos de juventud y por el otro la econo-

9 ECHEVERRÍA, B (1995). *Op. cit.*, p. 14.

10 *Ibid.*, p. 10.

mía de los escritos de madurez. Otra línea de interpretación de la obra de Marx señala que éste seguía un camino de prueba y error, en el cual poco a poco iba avanzando en sus resultados. Ello explicaría algunas contradicciones encontradas, para esta interpretación, en algunos textos de Marx.

Schmidt propone algo diferente. Señala que no hay tal división entre una fase filosófica y una posterior fase económica y científica en Marx. Hay filosofía explícita o implícita desde los primeros escritos hasta los últimos textos en la obra de Marx. En segundo lugar, los escritos posteriores tienen una mayor consistencia en la profundidad teórica de Marx, lo que hace que su pensamiento filosófico sea más acabado y cito:

Un estudio del *Rohentwurf* puede contribuir particularmente a destruir la leyenda que hoy pesa considerablemente en la investigación marxista, según la cual sólo sería de interés filosófico el pensamiento del 'joven Marx', mientras la problemática fáctico-económico posterior habría sepultado todos los impulsos del humanismo real¹¹.

El concepto de naturaleza en Marx es la respuesta que Schmidt daba al materialismo propuesto por el marxismo vulgar, el cual sustituía la concepción idealista del mundo que se había heredado de Hegel. Este marxismo creía que la propuesta de Marx consistía en una filosofía materialista que 'esencializaba a la materia'. De este modo el Absoluto ya no era el espíritu sino la materia.

Al revisar cuidadosamente los textos de Marx, Schmidt encuentra que hay una relación mutua y concreta (no esencializada) entre sociedad y naturaleza. Esta relación significa que la naturaleza es social, por medio de la transformación histórico-social y, al mismo tiempo, la sociedad ya está contenida en los procesos naturales. De ahí que lo natural es social y la sociedad está pensada desde y a partir de lo natural. Este encuentro se da cuando el hombre puede 'desatar las posibilidades dormidas' en el material natural; transformando "el muerto en sí" en un "viviente para nosotros", dice Schmidt. En el trabajo humano se da el intercambio entre lo natural que se hace social y lo social que se hace natural.

En este intercambio orgánico la naturaleza se socializa porque dicha naturaleza, al transformarse, se humaniza. Esto ya lo había mencionado Marx en los *Manuscritos del 44*. La contribución de Schmidt se da cuando resalta en la obra de Marx un segundo momento; el acto social de dar forma a la materia obedece a su propia legalidad, por ello es que lo social se naturaliza. Por ejemplo, la mesa de madera que corresponde a la humanización de la madera y, al mismo tiempo a la naturalización de la mesa, ésta como producto social sigue las características físicas y químicas del compuesto llamado madera. Por ello Schmidt habla de intercambio orgánico o metabolismo: *Stoffwechsel*.

Schmidt muestra por qué Marx no puede ser ubicado como un ilustrado más. Para el pensamiento burgués de la Ilustración el saber/poder consistía en dominar a la naturaleza, es decir establecer la relación sujeto-objeto, cito: "Con el concepto de 'intercambio orgánico' Marx introduce una concepción totalmente nueva de la relación del hombre con la naturaleza. [...]. Al concretar el concepto de apropiación mediante su análisis del proceso vital social, Marx se eleva por encima de todas las teorías iluministas burguesas de la naturaleza"¹².

11 SCHMIDT, A (1976). *El concepto de naturaleza en Marx*. Trad. Cast., de Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto. Madrid, Siglo XXI, p. 143 (nota 43).

12 *Ibid.*, pp. 84-85.

Desde esta perspectiva Schmidt logra mostrar la problemática que encierra la fetichización. Como Lukács, Schmidt coincide en que la mercancía es la “célula” de la sociedad burguesa y conlleva problemas. Dichos problemas se refieren, como a todo en la sociedad burguesa, a poseer determinaciones opuestas. El trabajo produce valores de uso, los cuáles son concreto-particulares. Al mismo tiempo esos valores de uso son cuantificados en unidades abstractas de tiempo, logrando así ser intercambiados por otros objetos en las mismas condiciones. Schmidt indica que el valor de intercambio:

“[...] de una mercancía no contiene absolutamente ningún material natural. Es indiferente respecto de las cualidades naturales, porque en él se extinguen todas las determinaciones naturales, ya que es una encarnación de trabajo humano en general medido por el tiempo invertido”¹³.

En otros términos el intercambio orgánico deja de tener importancia para el valor de cambio, para éste nada tiene que ver la conformación física y relaciones fácticas de los productos.

A este respecto suenan las palabras de Marx, en boca de Schmidt, al señalar que los economistas, al ubicarse dentro de la apariencia objetiva, creen que el valor de uso es independiente de las propiedades fácticas y el valor de cambio es inherente a las cosas.

Distanciándose de Lukács, Schmidt ubica en Marx que la naturaleza no es sólo categoría social. No se le puede disolver en lo social sin que afecte o deje algún residuo en los procesos sociales de transformación y con ello naturalice a la sociedad, dice Schmidt: “Si la naturaleza es una categoría social, también vale la proposición inversa de que la sociedad representa una categoría natural”¹⁴. El problema de la fetichización no se ubica sólo en el espacio de lo social, sino de lo natural, porque el sujeto humaniza a la naturaleza y al mismo tiempo le da un sentido biológico a lo social. Al final se trastoca también la vida biológica de la especie.

CONCLUSIÓN

El texto de Alfred Schmidt, *El concepto de Naturaleza en Marx*, abrió un camino más amplio para comprender el problema de la fetichización en la sociedad burguesa. Lukács había expuesto de manera acertada que para entender la dinámica de la forma social burguesa había que atender el papel que juega la mercancía. Gracias a ello, Lukács puede hablar sobre la fetichización de la sociedad actual. Sin embargo las consecuencias de la cosificación no sólo están en las relaciones de trabajo o en las relaciones sociales; sino que hay una incidencia en el ser humano como agente natural. Esta advertencia la hace notar Schmidt cuando muestra que el sujeto no sólo socializa a la naturaleza con su trabajo, sino que naturaliza sus relaciones sociales al ser y estar él mismo en lo natural. En el ser humano y su integración como ser natural también se ve trastocada en la esfera de circulación.

13 *Ibid.*, p. 84.

14 *Ibid.*, p. 86.



NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA – AÑO 18. N° 61 (ABRIL-JUNIO, 2013) PP. 71 - 87
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Marx después de Marx: eurocentrismo, crítica y política en José M. Aricó

Marx after Marx: Eurocentrism, Criticism and Politics in José M. Aricó

Guillermo RICCA

Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina.

RESUMEN

Este artículo es el resultado parcial de una investigación más amplia sobre la relación entre clases subalternas e identificación política en la obra de José Aricó. En el mismo se reconstruye el posicionamiento de Aricó en el marxismo crítico latinoamericano y su relación con diferentes momentos de la política en Argentina y América Latina, a la vez que se analiza la polémica respuesta dada por Aricó en *Marx y América Latina* en torno al eurocentrismo de Marx y la vigencia de ese enfoque frente a otras perspectivas contemporáneas.

Palabras clave: Marx-América Latina-Crítica-política-eurocentrismo.

ABSTRACT

This article is the partial result of a more comprehensive investigation on the relationship between subaltern classes and political identification in the work of José Arico. Said research reconstructs the positioning of Arico in Latin American critical Marxism and its relationship to different political moments in Argentina and Latin America, at the same time that it analyzes the controversial response given by Arico in *Marx and Latin America* regarding the Eurocentrism of Marx and the validity of this approach in the light of other contemporary perspectives.

Keywords: Marx, Latin America, criticism, politics, Eurocentrism.

*“Una herencia nunca se re-une,
 no es nunca una consigo misma.
 Su presunta unidad, si existe, sólo puede consistir
 en la inyección de reafirmar eligiendo.
Es preciso quiere decir es preciso filtrar, cribar, criticar,
 hay que escoger entre los varios posibles
 que habitan la misma inyección.
 Y habitan contradictoriamente en torno a un secreto”.*
 Jacques Derrida.

INTRODUCCIÓN

El trabajo persistente de muchos intelectuales y militantes por habitar ese espacio *inhabitable*, el espacio de la destrucción del marxismo, no ya para salvar verdades incontrastables ni filosofías universales de la historia, sino para convertirse en “sujetos de la crisis” como señalara oportunamente Alain Badiou¹, supo dar forma singular a un legado para nada unívoco. Si la multifacética, abierta y a veces paradójica herencia de Marx tiene una “sobrevida espectral”² después del marxismo, como dice Elías Palti a propósito de Derrida, es porque de algún modo esa obra fue concebida al calor mismo de la *crisis*. La constitución del marxismo estuvo atravesada por tensiones que, como indica José Aricó, muestran su pretendida unidad incuestionada como “paradigma evanescente” o como “metáfora polémica”³. Oscar del Barco supo también poner en cuestión tempranamente la pretendida clausura del discurso de Marx y dejar como en relieve las aristas incómodas de un pensamiento de la crisis, atento de manera obsesiva a la constante metamorfosis de su objeto⁴. Esta bibliografía crítica y, a la vez, immanente a la herencia de Marx, producida en América Latina a comienzos de los años ochenta, en el contexto de la derrota revolucionaria, las dictaduras cívico militares e incipientes procesos de apertura democrática, hoy puede ser leída en una nueva perspectiva. Ciertamente renovado por la obra de Marx no puede desgajarse de la emergencia de nuevos sujetos y nuevos procesos políticos, sociales y culturales con un frente común en la región: las desigualdades persistentes, profundizadas por las dictaduras y por las políticas del consenso de Washington. Pero tampoco puede deslindarse ese interés de los itinerarios tortuosos y diversos de la racionalidad moderna de la que el mismo Marx forma parte en más de un sentido. No sólo en lo relativo a su posición como enunciador “europeo”. Si hemos de reconocer a Mariátegui como marxista, como sugiere Aricó, debemos considerarlo también como exponente de una modernidad con carácter propio, latinoamericana, capaz de vincular la gran cuestión de la emancipación indígena con el problema de la nación y la propiedad de la tierra. Acaso la expresión —de resonancias sorelianas— “comunismo agrario

1 Cf. BADIOU, A (1990). *¿Se puede pensar la política?* Buenos Aires, Nueva Visión.

2 PALTÍ, E (2010). *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su crisis*. Buenos Aires, FCE, p. 135.

3 ARICÓ, J (2010). *Marx y América Latina*, Buenos Aires, FCE, p. 88.

4 Cf. DEL BARCO, O (2008). “Hacia el otro Marx”, In: *El Otro Marx*. Buenos Aires, Milena Caserola, pp. 21-41. Hay edición más reciente en DEL BARCO, O (2010). *Alternativas de lo post humano*. Córdoba, Caja Negra, pp. 23-45.

del *ayllu*⁵ presente en los *Siete ensayos...* sea un reflejo de esa síntesis original, fecunda y a la vez poco transitada.

La reciente re edición de *Marx y América Latina* de José María Aricó⁶ en un nuevo contexto político de la región es una ocasión para re pensar el trabajo que Aricó proyectó como “desincrustación” y “secularización” de Marx respecto a la ortodoxia del marxismo de la KOMINTERN e intentar relaciones entre esa operación de lectura contextual de una obra dispersa, en el difícil vínculo con nuestro continente y el “emergente”⁷ de una cultura política de rasgos instituyentes en la región.

Tampoco debe perderse de vista el carácter ensayístico y fragmentario del trabajo de Aricó, orientado sin embargo por un objetivo de largo aliento: identificar las razones del desencuentro entre las clases y grupos subalternos y una cultura política de contestación y transformación radical de la sociedad, tal como se imaginó a sí misma la tradición socialista. Cultura que constituye uno de los itinerarios de la modernidad latinoamericana y que está lejos de ser un camino trillado o acabado. Desde esta perspectiva crítica, la lectura de Juan B Justo y de Mariátegui que propone Aricó, alumbrá alternativas que, en línea con las *Tesis* de Benjamin, desbrozan el camino de aquella “cita secreta entre generaciones”⁸ abierta por la lucha de clases; porque “nada de lo que alguna vez sucedió ha de darse por perdido”⁹, esto es, en la perspectiva de Aricó, la incipiente y luego frustrada confluencia de corrientes nacional populares y socialismo en América Latina¹⁰.

MARX A CONTRAPELO

Quizás la actualidad más sugerente del pensamiento de Aricó se revele en su insistencia por levantar la clausura de una interpretación; por perforar su “horizonte hermenéutico” instituido y en gran medida aún esclerosado en amplios sectores de la izquierda política. Esta estrategia es la que guía también la lectura de Derrida en *Espectros de Marx* una década después. Claro está, desde condiciones, presupuestos y contextos de debate diferentes, pero desde *estrategias de lectura* que se aproximan entre sí, sobre todo, como veremos, en lo referente al núcleo que debe informar un proyecto de cultura crítica. Contra toda pretensión de hipostasiar el marxismo, el ensayo de Aricó se revela como un esfuerzo por abrir el corpus de la obra de Marx y poner en evidencia sus “puntos de fuga”, sus tensiones irresueltas, su viraje hacia la cuestión colonial después de la derrota de las revoluciones de 1848 y también el silenciamiento y la torsión de muchos de sus escritos por parte de la misma ortodoxia marxista. A la vez que se trata de un trabajo insistente de búsqueda del “momento de lo político” en una obra que fue leída mayormente de modo sociológico (y a veces “sociologista”), economicista o filosóficamente, como ciencia definitiva de la historia.

- 5 MARIÁTEGUI, JC (2009). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Buenos Aires, Capital Intelectual, p 78.
- 6 En Febrero de 2012 se anuncia la publicación de un título inédito de Aricó por Fondo de Cultura Económica con estudio preliminar de Horacio Crespo: *Nueve lecciones de economía y política marxista*, curso en el Colegio de México.
- 7 El concepto es utilizado en el sentido que le confiere Raymond Williams. Cf. WILLIAMS, R (1981). *Marxismo y literatura*, Madrid, Grijalbo, pp. 146-149.
- 8 BENJAMIN, W (1973). “Tesis de filosofía de la historia”, In: *Discursos interrumpidos*, Madrid, Taurus, p. 178.
- 9 ARICÓ, J (1985). “El Marxismo en América Latina: ideas para abordar de otro modo la vieja cuestión”, *Opciones*, n° 7, Septiembre-Diciembre Santiago de Chile, Chile, p. 75.
- 10 Cf. ARICÓ, J (1991). “1917 y América Latina”, *Nueva Sociedad*, n°111, Caracas, Venezuela, pp. 14-22; PORTANTIERO, JC (1979). *Estudiantes y política en América Latina*, México, Siglo XXI.

La inquietud que guía esta etapa de la indagación de Aricó refiere a las razones del desencuentro secular entre los sectores subalternos y el socialismo en América Latina. En realidad, esa cuestión marca el proyecto intelectual de Aricó durante los años del exilio mexicano y como muestra Horacio Crespo en el muy documentado estudio que sirve de prólogo a la nueva edición, *Marx y América Latina* es parte de un proyecto más ambicioso que quedará inconcluso y cuyos fragmentos publicados se encuentran en *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, en el volumen póstumo publicado por Juan Carlos Portantiero, *La hipótesis de Justo, estudios sobre el socialismo en América Latina*, que incluye el ensayo sobre *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* originalmente publicado en la serie de Cuadernos de Pasado y Presente y en la revista peruana *Socialismo y Participación*. Si mencionamos la circunstancia del exilio mexicano es porque como el mismo Aricó reconocería años más tarde, y como resulta de la evidencia de la masa de textos publicados y aún inéditos, será una de las etapas más productivas de su trabajo intelectual¹¹. Baste recordar aquí que por los mismos años en que Aricó produce su ensayo es partícipe activo de un emprendimiento editorial ligado estrechamente a la experiencia del exilio y que constituye una de las fuentes documentales ineludibles toda vez que el tema es la transición democrática Argentina; nos referimos a la revista *Controversia, para un examen de la realidad argentina*¹². Si procediéramos metodológicamente con los textos de Aricó de ese período de la misma manera que él lo hace en su ensayo con la obra de Marx, se revelaría como en negativo una orientación temprana que relee al marxismo “a contrapelo”, de cara a los desafíos de la derrota revolucionaria y de la coyuntura que comienza a abrirse paso en torno a la democracia en América Latina. El Marx que avanza el ensayo de Aricó es un Marx político, dispuesto a medirse con los desafíos de la modernidad capitalista en varios frentes. Como ha señalado Raúl Burgos, es clara en todo este proceso la impronta de Gramsci¹³. Un Gramsci traducido, re leído, muchas veces comentado, que asoma entre líneas en los tópicos que frecuenta el trabajo de Aricó: las relaciones entre política y cultura –necesidad de una reforma intelectual y moral, en términos de Gramsci–, necesidad de incorporar, en cualquier política progresista, lo más avanzado de la cultura moderna; el proyecto de repensar el

11 Al respecto dice Portantiero: “En la vida y en la obra de Aricó, México significó además un punto de viraje, un corte importantísimo en la definición de su trayectoria intelectual. Así como maduró su propia visión del socialismo, se perfiló también su vocación de historiador de las ideas, y, sin perder sus obsesiones generosas de organizador y difusor de cultura, pudo dar cauce, en el acicateador ambiente mexicano, a una tarea de investigador para la cual, fuera de las aulas convencionales de la universidad, se había preparado desde hacía mucho tiempo. El primer fruto de esa búsqueda fue la publicación en 1980 de *Marx y América Latina* –editado en Perú en ese año y luego en México en 1982 y en Buenos Aires en 1987–, un trabajo notablemente original que Aricó había concebido como parte de una saga sobre la difusión del marxismo en la formación del pensamiento socialista latinoamericano. Pocos –quizá ninguno– en América Latina conocieron tan a fondo el pensamiento de Marx como Aricó y nadie de entre sus contemporáneos extrajo de esa obra estímulos tan sugerentes” (PORTANTIERO, J (1992). “José Aricó: las desventuras del marxismo latinoamericano”, In: ARICÓ, J (1992). *La hipótesis de Justo*, Buenos Aires, Sudamericana). También Oscar Terán: “Eran los años del marxismo tardío y floreciente al mismo tiempo: los congresos y simposios se sucedían, pero ya era visible su crisis en el horizonte. Cuando esta por fin estalló a los ojos de todo el mundo, Pancho persistió en inventarse un marxismo que había decidido identificar con todo lo que de bueno y verdadero se le ocurriera existir bajo el sol: Gramsci, Mariátegui, algún Marx de la comuna rural rusa..., todo esto le servía para mantener su obstinado y al mismo tiempo abierto marxismo. Un día le sugerí la figura de “puntos de fuga” para analizar unos discursos que no respondían a la forma de la arquitectura conceptual” (TERÁN, O (2006). “Fulguraciones”, In memoriam Pancho Aricó 1991”, In: *De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 53).

12 Hay edición facsimilar, cfr. *Controversia, para un examen de la realidad argentina*, Buenos Aires, 2008, Ejercitar la memoria eds.

13 BURGOS, R (2004). *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. México, Siglo XXI.

concepto de hegemonía, la emergencia de nuevos sujetos sociales y la urgencia de una autocrítica de la cultura de izquierdas. Pero también, por esa misma urgencia, se revela de manera "indiciaria"¹⁴ la motivación fundamental que late tras el interés de Aricó por otra *rara avis* del pensamiento marxista: Walter Benjamin¹⁵.

CRISIS Y PENSAMIENTO DE LA CRISIS

Si el concepto de *crítica* está en el centro mismo de las verdades del marxismo, no es menos cierto que le acompaña como su propio fantasma. Elías Palti afirma en este sentido que "en la obra de Marx puede encontrarse desarrollada toda una crisiología"¹⁶ de la cual el mismo marxismo participa desde sus inicios. Alvin Gouldner ya en 1980 hace referencia a una contradicción fundamental alojada en la obra de Marx desde el comienzo de su formulación materialista: la tensión entre su rechazo del idealismo y su llamamiento a cambiar el mundo. Dicho de otro modo, la contradicción entre determinismo y voluntarismo. Esa tensión, como sostiene Gouldner, "forma parte profunda de la estructura del pensamiento occidental"¹⁷ de la cual el propio Marx es un capítulo. Que Marx era consciente de esta contradicción básica de la experiencia humana parece evidente desde pasajes clásicos de su obra como el *Prólogo a la contribución para una crítica de la economía política* o el comienzo del *18 Brumario de Luis Bonaparte*. En este último, dice Marx:

"Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmite el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el pensamiento de los vivos"¹⁸.

Que este texto de Marx figure hoy en la base de argumentación de unas cuantas disciplinas de las ciencias sociales, entre ellas, la antropología social y los estudios culturales algo debería decir en relación al supuesto anacronismo de Marx¹⁹. De todos modos, el trabajo de Gouldner apunta a mostrar de qué manera la opción por uno de los polos de esta tensión entre los seguidores de Marx provocó una divisoria de aguas entre marxismo crítico y marxismo científico, siendo el primero, más historicista y por lo tanto más atento a las relaciones entre teoría, cultura y política –tal el caso de Gramsci–, y el segundo más determinista y con un énfasis puesto en las determinaciones y sobre-determinaciones estructurales que pesan sobre las prácticas humanas. La última expresión del marxismo científico en Occidente es sin duda la obra de Althusser. Elías Palti traza las respuestas a la crisis del marxismo en una tradición de pensadores políticos que alcanzaron su madurez filosófica a partir del trabajo de Althusser: desde Alain Badiou hasta Jacques Derrida. Para este marxismo fuertemente permeado por un proyecto cuyo objetivo era una ciencia materialista de la historia, responder a la

14 GINZBURG, C (1983). "Señales. Raíces de un paradigma indiciario", In: GARGANI, A (1983). *Crisis de la razón*, México, Siglo XXI, pp. 55-99.

15 Cf. ARICÓ, J (1985) "El marxismo en América Latina. Ideas para abordar de nuevo una vieja cuestión", *Opciones*, n° 7, Ed. cit., pp. 72-91; ARICÓ, J (1990). "Walter Benjamin, el aguafiestas". *La ciudad futura*, n° 25-26, Buenos Aires, p 15. Cf. en torno a la relación de Aricó con la obra de Benjamin el trabajo de FORSTER, R (2008). "Lecturas de Benjamin: derivas argentinas", In: FORSTER, R (2008). *El laberinto de las voces argentinas*, Buenos Aires, Colihue, pp. 135-145.

16 PALTÍ, E (2010). *Op. cit.*, pp. 14-15.

17 GOULDNER, A (1983). *Los dos marxismos*. Madrid, Alianza, p. 80.

18 MARX, K (2008). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires, Prometeo, p 17.

19 Cf., BRIONES, C (2006). "Teorías performativas de la identidad y performatividad de la teoría". *Tabula Rasa*, n° 6, Bogotá, pp. 55-83; SPIVAK, G (2003). "¿Puede hablar el subalterno?". *Revista colombiana de antropología*, Vol. 39, Bogotá, pp. 297-364.

pregunta por la crisis del marxismo equivale, como lo formula Palti en la introducción a *Verdades y saberes del marxismo a interrogar* “por lo que viene después del sentido, por el sentido luego del fin del Sentido”²⁰. Como veremos, no es esta la interrogación de Aricó, sino más bien como hacer de la obra de Marx y de su herencia fragmentaria y heterogénea en América Latina, una racionalidad política de contestación, de transformación radical, capaz de incorporar los desafíos que presenta el movimiento de la realidad; desde la autonomía obrera de los años sesenta hasta la socialdemocracia de los ochenta, pasando por los “incandescentes años”²¹ setenta. En una entrevista a poco tiempo de regresar del exilio, dirá Aricó: “Como arranco de los niveles de criticidad y conciencia de la historicidad de la sociedad moderna que está en la esencia del marxismo, puedo someterlo a crítica y preguntarme cuál es el peso que aún debemos otorgar al pensamiento de Marx y a la tradición marxista para imaginar una política de transformación radical”²².

Desde aquella categorización propuesta por Gouldner en los mismos años en que Aricó publica su ensayo, como bien sugiere Horacio Crespo, es indudable la ubicación de este último en el marxismo crítico. Pero Aricó, en este sentido, se ubica decididamente *en* la crisis del marxismo como lugar de enunciación y este proceso parece insinuarse en sus intervenciones de manera temprana: ya en el número 2-3 de *Pasado y Presente*, en 1964, enfrenta el problema de la responsabilidad de la izquierda frente a los crímenes del estalinismo²³. En el número siguiente se publican una serie de artículos sobre la ruptura Chino-Soviética y sobre “La crisis del movimiento comunista internacional”, a la vez que desde el editorial se propone un “Examen de Conciencia”²⁴. No debe pasarse por alto, respecto a la construcción de ese lugar de enunciación, que *Pasado y Presente* emerge en medio de otra crisis, que implicará la expulsión de Aricó, Portantiero y Oscar del Barco de las filas del Partido Comunista Argentino; crisis desencadenada a partir de una intervención de Oscar del Barco en la revista *Cuadernos de Cultura* en la que se examinan las relaciones entre condiciones objetivas y subjetivas de conocimiento a partir de Gramsci²⁵. Esta cesura marca un punto de quiebre que será la base de construcción de un nuevo espacio y plataforma de un vasto proyecto de intervención cultural y política. Un lugar de enunciación que el mismo Aricó inscribe en una tradición crítica abierta por la recepción de Gramsci y en la huella de una ruptura propia de una “generación que no reconoce maestros”²⁶ que se propone ser fiel “al nuevo tono nacional” ignorado o escasamente atendido por la ortodoxia comunista. Esta impronta que lleva a Aricó a situarse en el centro siempre inestable de las contradicciones es quizá la marca más sobresaliente de su práctica intelectual. Impronta que no le

20 PALTÍ, E (2010). *Op. cit.*, p. 18.

21 ARICÓ, J (2005). *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires, Siglo XXI, p. 98.

22 ARICÓ, J (1999.) *Entrevistas*. Córdoba, CEA, p 180.

23 ARICÓ, J (1964). “El Estalinismo y la responsabilidad de la izquierda”, In: *Pasado y Presente* n° 2-3, Córdoba, pp. 195-204. Respecto a la categoría “lugar de enunciación” se siguen aquí las investigaciones de Ricardo Costa y Danuta Mozejko en torno al tema. Cf. COSTA, R & MOZEJKO, D (2004). *El discurso como práctica*. Rosario, Argentina. Homo Sapiens. Ver también, COSTA, R (1996-1997). “Actor social y autonomía relativa: una lectura crítica de L. Goldmann”. *Estudios* n° 7/8, Córdoba, CEA (UNC), pp. 119-131.

24 Cf. ARICÓ, J (1964). “Examen de Conciencia”, In: *Pasado y Presente*, n° 4, Córdoba, pp. 242-265.

25 Cf. KOHAN, N (2002). *Ni calco ni copia. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*, p. 234 s/d.e; Una reconstrucción de ese “debate filosófico interrumpido”, In: ARICÓ, J (2005). *Op. cit.*, pp. 208-217.

26 ARICÓ, J (1963). “Pasado y presente”, In: *Pasado y Presente*, n°4, Córdoba, p. 2.

abandonará en lo sucesivo²⁷. Respecto a los alcances de la formulación “cultura crítica”, dirá, a mediados de la década del ochenta: “El adjetivo enfatiza la necesidad que acucia al pensamiento transformador de instalarse siempre en el punto metódico de la ‘deconstrucción’, en ese contradictorio terreno donde el carácter destructivo de un pensamiento que no se cierra sobre sí mismo es capaz de transformarse en constructor de nuevas maneras de abordar realidades cargadas de tensiones y provocar a la vez tensiones productivas de un modo nuevo”²⁸. Para quienes rasgaron sus vestidos cuando Derrida declaró –casi una década después– que “la deconstrucción sólo ha tenido sentido e interés, al menos para mí, como una radicalización, es decir, también en la *tradición* de cierto marxismo, *con cierto espíritu del marxismo*”²⁹, no sería ocioso visitar las lecturas políticas de Marx producidas en América Latina en la década del ochenta. Se trata en definitiva, para alguien atento a las interpelaciones que la realidad impone a la voluntad política, de construir una hegemonía “sólida y perdurable de parte de las fuerzas populares”³⁰, de no claudicar ese imaginario de transformación radical ni la construcción de una sociedad nueva, a no entregar lo mejor de las tradiciones democráticas sustantivas. Por los mismos años ochenta, en un espacio de discurso muy próximo a las inquietudes de Aricó, reflexiona Oscar del Barco: “¿qué nos impide tratar de leer a Marx así? Más aún, ¿no será ya esta la única forma posible de leer a Marx, ese Marx no marxista que él señaló a la letra? Una lectura que podríamos llamar *poscrisis*; lo cual aleja toda tentación de rescate y nos instala en la travesía inmanente de la crisis, que no es sólo del marxismo sino de la razón en general”³¹.

Si el lugar de enunciación de este discurso crítico es la inmanencia misma de la crisis, esta constituye para Aricó, no el momento de un agotamiento ni de un fin, sino el alumbrar de otras posibilidades para el referente último de ese saber: ese abanico de clases explotadas y excluidas que Gramsci denominara “subalternas”. Desde esta perspectiva, el carácter inacabado de la obra de Marx no remite al tan mentado “fracaso” de la teoría, sino a los desplazamientos que el mismo sistema utiliza como ocasión de su expansión y puesta en jaque de cualquier ecuación trascendental acerca de una racionalidad totalizadora de la historia. Claro está que una lectura semejante no sirve a los intereses de quienes pretenden manualizar a Marx. Más bien permite auscultar sus zonas ambiguas, su perfil de testigo de una Razón de la totalidad que deviene totalitaria y en cuanto tal negadora de procesos históricos concretos que le son constitutivos pero que necesitan ser reprimidos o negados³². O, en palabras de Aricó: “negado como sistema y por lo tanto como método y teoría totalizante de la realidad, el marxismo parece disolverse, lo que, desde la perspectiva en que estoy situado, no es en realidad otra cosa que la modalidad que adopta el proceso de su “devenir mundo”, según palabras de Marx”³³.

Esta hermenéutica secular que a la vez no renuncia a una perspectiva de transformación radical de lo dado, es el núcleo de la producción crítica de Aricó. De ahí que Gramsci, Mariátegui y más

27 En relación a este aspecto del pensamiento de Aricó véase, MALECKI, J (2009). “Aricó, pensador de fronteras”, *Pterodáctilo*, Spring, nº. 9 Universidad de Austin, Texas. Ver también, SAELO, B (1991). “En memoria de José Aricó”. *Punto de Vista*, nº 41, Buenos Aires, Diciembre, pp. 1-2.

28 ARICÓ, J (1984). “Presentación”, In: SCHMIDT, C (1984). *El concepto de lo político*. Buenos Aires, Folios, p X.

29 DERRIDA, J (1993). *Espesros de Marx*. Madrid, Trotta, p 106.

30 De ÍPOLA, E (2005). “Para ponerle la cola al diablo”, In: ARICÓ, J (2005). *Op. cit.*, p 21.

31 *Ibid.*, p. 28.

32 Sobre este tema véase CRESPO, H (1993). *Revuelta en tiempo nublado, del socialismo “real” al “nuevo orden”*. Córdoba, Libros de la Fundación, pp. 29-172.

33 ARICO, J (2010). *Op. cit.*, p. 274.

tardíamente Benjamin, oficien en su práctica discursiva como modelos ejemplares de un tipo de trabajo de la crítica asimilable al concepto de *traducción*. La teoría *deviene mundo*, en un eco de las *Tesis sobre Feuerbach*, porque su tarea no es constituirse como filosofía de la historia o normatividad trascendente sino producirse desde el punto de miras abierto por la lucha subalterna. Esa vitalidad de la teoría demanda para Aricó no la mera recepción de un sistema ya clausurado desde el cual juzgar los acontecimientos, sino una recontextualización productiva, un esfuerzo de traducción. Es allí donde Aricó lee lo más genuino del marxismo latinoamericano de Mariátegui, contra quienes ven en el peruano a un “marxista leninista cabal”, a un “populista” o a un “soreliano”³⁴.

En este sentido, también para del Barco, el concepto marxista de crítica, “en lugar de un todo-teórico-articulado o sistema [...] implica un punto de máxima intensidad”³⁵ a partir del cual se intenciona la deconstrucción de la *epísteme* que permitiría mostrar eso que ella misma oculta en su despliegue como Sistema. Ese punto de máxima intensidad es, ciertamente, una escatología: el reino de la libertad humana. Razón por la cual la crítica procede *fragmentariamente* y en una “dramática forma expositiva” ya que aquello que la dialéctica expone para Marx es el objeto mismo, es decir, lo negado por la epísteme: la realidad concreta de la explotación que impide y bloquea sistemáticamente esa escatología. Pero esa intensidad que implica la crítica no señala sólo un lejano punto de llegada sino también el lugar desde donde se enuncia la misma en tanto lugar social: en Marx, la clase obrera. Es decir, la crítica así entendida opera “un desplazamiento hermenéutico cuya consecuencia más fuerte es el traspaso desde el orden de la metodología al orden de la política”³⁶. Política aquí, más que una práctica específica, es “una intensidad propia de toda práctica al asumirse transgrediendo los límites que la demarcan como *en-sí*”³⁷. Es la clase obrera rompiendo el cerco de las relaciones de producción y estableciendo en el espacio público su propia visibilidad y por tanto, la demanda de un nuevo orden. La exterioridad negada del sistema se constituye así como el espacio social de articulación de crítica y política.

Si esto es así, la crítica marxista no puede ser reducida o encerrada en un sistema o una filosofía, “pues es la conceptualización de un real en proceso, un acto interminable”³⁸ y esto, es válido ya para el mismo Marx en un sentido más estructural que el que describe Gouldner como su contradicción originaria. Pero también es válido el reverso de este pensamiento: es la violencia misma del sistema la que disemina el texto de Marx, la que hace que muchas ideas de Marx sobrevivan “a la intemperie, sin resguardarse bajo ninguna Ley. Esas ideas siguen siendo el fermento para aquellos que a la macabra idea del poder le oponen el deseo de ser libres”³⁹.

Marx y América Latina, en la misma línea, no sólo es un ejercicio de historia intelectual sino un ensayo destinado a mostrar también de manera polémica la asistematicidad del pensamiento de Marx; asistematicidad abierta por la misma fragmentación de su objeto y, por lo tanto, a poner en evidencia su carácter irreducible a una sola dimensión: eurocéntrica, proletaria, metafísico-materialista, economicista, científica, etc.. Un Marx susceptible de ser sometido a crítica precisamente “en

34 ARICÓ, J (1978). “Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano”. *Socialismo y participación*, n° 5, Lima (Perú), pp. 14-16.

35 Del BARCO, O (2008). *Op. cit.*, p 56.

36 *Ibid.*, p. 60.

37 *Ibid.*, p. 62.

38 Del BARCO, O (2010). *Op. cit.*, p. 54.

39 Del BARCO, O (2008). *Op. cit.*, p. 208.

todo aquello que lo impulsaba muchas veces a no ser “marxista”⁴⁰. Si como el mismo Aricó manifiesta en el *Epílogo* a la segunda edición de su libro, esta es la médula de su inquietud crítica, el resultado de la misma, no apunta a desmarcar un “Marx verdadero” sino a “proyectarlo hacia la plena admisión de su radical ambigüedad”⁴¹. Esa ambigüedad en opinión de Aricó, no sería sólo teórica y por lo tanto, es refractaria a categorías tales como las de “cambio de paradigma”; más bien se trata de “dar cuenta de la diversidad de planos, de discursos múltiples, que encierra un pensamiento fuertemente inervado por la política, o, dicho de otro modo, por posiciones y juicios de valor por lo general no fundados “teóricamente”⁴².

Es en este punto donde el mismo Aricó se sitúa a distancia de una ciencia marxista, aquella que desde el paradigma o la estructura impide dar cuenta del “descentramiento de la visión marxiana del acontecer histórico”⁴³. En este punto, el Marx de Aricó también se desplaza desde la teoría hacia la política. Dicho de otro modo: no hay crítica posible al sistema sin un *momento* de lo político. Que ese sujeto histórico que encarna lo *Otro* de la racionalidad del capital o la negación del sistema, se desplace, en la lectura de Aricó, desde el proletariado inglés a las luchas anticoloniales en Irlanda, hacia la comuna rural rusa, hacia los fenómenos del asiatismo, etc., habla de un contrafáctico operando en el lugar de enunciación de la teoría. Ese lugar está hecho de algo que *aún no existe*: que convoca para su realización la construcción de una voluntad política; en palabras de Gramsci, una “voluntad colectiva nacional popular”⁴⁴. Este desplazamiento desde el paradigma de un marxismo instituido hacia el momento político de constitución de la teoría, unido al carácter emblemático que adquiere en Aricó el trabajo de re lectura de marxistas críticos como los mencionados, le permiten inscribir a Marx en un terreno de prácticas decididamente abierto a la problemática relación con la cultura contemporánea. Es “el carácter crítico, problemático y por lo tanto siempre irresuelto de la relación entre el marxismo y la cultura de la época”⁴⁵ la que impide tanto la iteración perenne de la Verdad del marxismo como su conjurada defunción.

Si para Aricó, la obra de Marx está fuertemente inervada por lo político, esas inflexiones son índices de sus decisiones, de sus *afinidades electivas*, podría decirse. Afinidades que encuentran su punto de apoyo en un prejuicio cultural de herencia hegeliana: la diferenciación mantenida por Marx entre *naciones históricas* y *naciones sin historia* que le impide ver el potencial disruptivo de las emergentes naciones latinoamericanas en relación a la expansión capitalista y adscribir al mismo tiempo la figura de Bolívar a un caso de bonapartismo.

EUROCENTRISMO Y AUTONOMÍA DE LO POLÍTICO

La razón más esgrimida a propósito del “olvido”, “menosprecio” o “subestimación” de Marx respecto de América Latina hace foco en el “eurocentrismo” de Marx. Estos argumentos conservan su vigencia, por caso en la teoría poscolonial y en formulaciones afines⁴⁶. La respuesta de Aricó es

40 ARICÓ, J (2010). *Op. cit.*, p. 282.

41 *Ibid.*, p. 283.

42 *Ibid.*, p. 283.

43 *Ibid.*, p. 287.

44 GRAMSCI, A (2011). *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires, p. 13.

45 ARICÓ, J (1978). *Op. cit.*, p. 13.

46 Cf. MIGNOLO, W (2005). *La idea de América Latina, la herida colonial y la opción decolonial*, Buenos Aires, Gedisa; QUIJANO, A (2000). “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of World System Research*, esp. Issue,

polémica. Si por un lado se muestra que, por el mismo período en que Marx escribe su libelo contra Bolívar, era plenamente conciente de otras realidades no europeas como las del medio de producción asiático, la comuna rural rusa y la realidad colonial de Irlanda –determinante en la situación del mismo proletariado inglés–, por otra parte sostiene Aricó, Marx conserva la distinción hegeliana entre naciones históricas y naciones sin historia y sus opciones políticas por las condiciones objetivas afines a las primeras le impiden ver en las naciones latinoamericanas cualquier potencial disruptivo ante la expansión del cosmos burgués. Esto, unido a su desacuerdo con Hegel en relación a la capacidad del Estado como productor de la nación y de la sociedad civil.

Por otra parte, como muestra el mismo Aricó, las condiciones particulares de las naciones latinoamericanas ingresarán tardíamente en la consideración política del marxismo oficial. El argumento más fuerte de Aricó en este sentido es el que traza la arqueología de la formación del marxismo en torno a una criba de textos tempranos de Marx y Engels, el *Manifiesto Comunista*, el tomo I de *El Capital*, el *Anti Dürhing* y pocos más. Esta misma ortodoxia se ocupará de silenciar una serie de textos considerados no afines con el materialismo histórico, sino tan sólo como textos de circunstancia y sin peso a nivel de la teoría. Aquí es necesario resaltar otra zona de proximidad entre el ensayo de Aricó y los estudios de Oscar del Barco. Ambos pueden ser inscriptos en ese proceso de secularización de la herencia de Marx que Emilio de Ípola ha caracterizado como “relación laica”⁴⁷ con la obra del autor de *El Capital*. Al respecto son sumamente ilustrativas las notas del *Apéndice sobre Marx y el porvenir social en Rusia* y sobre *El desplazamiento del campo de interés de Marx sobre las comunidades agrarias* en las que Aricó despliega un verdadero trabajo de exhumación de materiales marginales a la tradición del marxismo oficial y soterrados por los guardianes de la ortodoxia. Como ha señalado Horacio Crespo, las condiciones de producción del discurso de Aricó en este punto están estrechamente vinculadas con su labor como editor de los textos que constituyen los 98 números de los *Cuadernos de Pasado y Presente*⁴⁸. En la misma línea de argumentación traza Aricó una periodización del pensamiento de Marx motivada por consideraciones de tipo político: el cambio de perspectiva asumido por éste a partir de la derrota de las revoluciones europeas de 1848. La existencia de un capitalismo colonial que, como el mismo Marx expone en *El capital* convierte a Irlanda en un “apéndice agrario” de Inglaterra, es la inflexión que le permite trazar una fenomenología del subdesarrollo a la vez que vislumbrar la importancia de las luchas anticoloniales.

El carácter polémico de la argumentación de Aricó hay que buscarlo en la matriz hegeliana de la consideración de Marx respecto de lo nacional en América Latina. Dice Aricó:

Marx podía sentirse identificado con las palabras de su maestro Hegel, quien en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* afirmaba que cuanto acontecía en el Nuevo Mundo no era sino el eco del Viejo Mundo y, por lo tanto, el reflejo de una vida ajena [...] Es indudablemente ésta la visión que subyace en los textos de Marx y Engels sobre América Latina, textos que, volvemos a insistir, no fueron tan escasos como se creyó. A partir de ella, América Latina

Festschrift für Immanuel Wallerstein, Part I, Summer, NY. Ver también LANDER, E (2008). *Contribución a la crítica de los marxismos realmente existentes*. Caracas, Gobierno Bolivariano de Venezuela, El perro y la Rana eds.

47 Es importante rescatar este señalamiento de Emilio de Ípola en el contexto contemporáneo, contexto en el que cobran fuerza las llamadas “Nuevas lecturas de Marx” como las que se vienen llevando a cabo en Alemania en los últimos años. Cf. HEINRICH, M (2008). *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*. Madrid, Escolar y Mayo editores. Ver también MODONESI, M (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política*. Buenos Aires, Clacso-Prometeo.

48 Cf. CRESPO, H (2010a). “En torno a los Cuadernos de Pasado y Presente, 1968-1983”, In: HILB, C, (comp) (2010). *El político y el científico, ensayos en homenaje a Juan Carlos Portantiero*. Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 169-198.

fue considerada en su exterioridad, en su condición de reflejo de Europa, porque su interioridad era *inaprensible*, y en cuanto tal inexistente⁴⁹.

Esta identificación con Hegel puede ser leída en perspectiva con la lectura de Marx que Edward Said propone en *Orientalismo*. A riesgo de parecer una relación arbitraria, digamos rápidamente que el discurso de Said también supone como condición de producción la obra de Gramsci y el fenómeno de la *inaprensión* del mundo asiático por parte de la modernidad europea. Sólo que para Said, eso que Aricó indica como un prejuicio filosófico con un valor más alegórico que histórico preciso, es una formación discursiva altamente operativa al punto de constituir una “acción policiaca lexicográfica”⁵⁰ capaz de disolver cualquier compromiso político previo, y de conducir a generalizaciones abstractas, reificantes. Es decir: En Aricó el prejuicio cultural es la base difusa de una decisión política determinante. En Said es al revés: cualquier decisión política previa es arrastrada por “la fuerza del discurso cultural occidental”⁵¹ que se instituye en la cultura ilustrada europea del siglo XIX como una formación discursiva con carácter altamente normativo. Sin embargo la apuesta de Aricó es no clausurar a Marx en su eurocentrismo y demostrar que lo *inaprensible* del caso latinoamericano no puede ser reducido a un prejuicio cultural.

Para Aricó, ese “sustrato cultural insuperado” del hegelianismo cumple en Marx una función más alegórica que teórica y debe ser leído en el prisma de sus prejuicios políticos antibonapartistas. En definitiva, la reexhumación del par conceptual hegeliano se fundaría en una *decisión* política de Marx: la misma que le impidió dimensionar los procesos históricos de las incipientes naciones latinoamericanas. En el marco de una discusión del libro de Aricó, Carlos Franco, presentador del texto y editor del mismo en su primera edición en Lima, pondrá de manifiesto ese costado polémico de la argumentación de Aricó. En el “Epílogo” a la segunda edición, Aricó responderá que

(...) si queremos ser estrictos, no podemos hablar de eurocentrismo frente a una elaboración que reconoce explícitamente el desplazamiento del centro de gravedad capitalista —y por tanto el centro de la revolución— de Europa occidental a diversos otros lugares⁵². Si se concede el carácter eurocéntrico del pensamiento de Marx, no puede concederse más que en un sentido filosófico, “si así fuera el caso, como creo que lo es, Marx es tan eurocéntrico como Bolívar, Martí, Sarmiento, Rosas o cualquier otro; toda América es eurocéntrica, y de un modo tal que deja de tener valor explicatorio alguno para analizar el tema que nos ocupa⁵³.

Esta respuesta polemiza —más allá de la intención de Aricó— con el giro cultural de la teoría operado en las academias por la misma época en que Aricó escribe su ensayo. En el caso latinoamericano, lo “*inaprensible*” por parte de Marx responde en última instancia al *momento* de lo político en su obra; es difícil en este punto no conceder razón a los argumentos de Said, de Raymond Williams y del mismo Gramsci respecto al carácter *productivo* de una hegemonía cultural. Sin embargo, la lectura de Aricó pone a resguardo del espejismo que supone el solapar, sin más, procesos culturales y

49 ARICÓ J (2010). *Op. cit.*, pp. 139-140.

50 SAID, E (2002). *Orientalismo*. Barcelona, De Bolsillo, p. 215.

51 *Ibid.*, p. 50.

52 *Ibid.*, p. 290.

53 *Ibid.*, p. 291.

política⁵⁴. Una política asimilada al proceso cultural, priva a aquella de su momento constitutivo: el de la “opción, riesgo, decisión”⁵⁵ que Aricó toma de Carl Schmitt, e identifica con la *producción del mito* en el Gramsci de las *Notas sobre Maquiavelo*. Si la preocupación por lo político en la tradición marxista, constituye el núcleo duro de la producción intelectual de Aricó, como afirma Burgos, a partir de la perspectiva de la ampliación del concepto de lo político se percibe “cierta aproximación al universo conceptual del decisionismo schmittiano”⁵⁶. La afirmación de Burgos remite a la edición por parte de Aricó del texto de Carl Schmitt *El concepto de lo político* y al número 95 de los *Cuadernos de Pasado y Presente: Lo político y las transformaciones*, de Giacomo Marramao. Aricó, radicaliza la tesis de Marramao: la crítica de la economía política hace emerger la centralidad y consistencia de lo político en el plexo de la supuesta objetividad de la ciencia económica⁵⁷. Perspectiva no transitada por la ortodoxia del marxismo leninismo y que sin embargo, en la lectura de Aricó, caracteriza la “contribución epocal que Marx produjo: la determinación esencialmente *política* de la economía”⁵⁸. En la misma línea se mueve la argumentación de Aricó en la “Advertencia del editor” a la *Teoría política de las clases en El Capital*, de Biagio De Giovanni: “demostrar la posibilidad de una lectura abiertamente política de *El Capital*”⁵⁹. En todo esto, Aricó procede tomando elementos de tradiciones diversas: Marx, Gramsci, Sorel, Schmitt, amalgamadas por la necesidad, que asume como urgente, de disputar el sentido y los alcances de la apertura democrática a las usinas ideológicas del liberalismo.

Podríamos decir que Aricó hace con Marx eso que, desde los estudios subalternos contemporáneos, en un marco de política decisionista, demanda Dipesh Chakravarty⁶⁰. Aricó *provincializa* a Marx al “descentrar [...] una figura imaginaria que permanece profundamente arraigada en *formas estereotipadas y cómodas* de algunos hábitos de pensamiento”⁶¹. Práctica de lectura que devela la contemporaneidad de Aricó en el debate en torno a la historia política del mundo subalterno en América Latina. Debate que se muestra fuertemente inscripto en la agenda del giro cultural tal como fuera tematizado oportunamente por Frederic Jameson, entre otros: Nuestro problema no es la razón cultural de Occidente sino su iterada instrumentación política al servicio de la dominación de las fuerzas populares. Es el mismo Chakravarty el que hoy señala que “Marx forma parte de las “tradiciones intelectuales vivas y disputadas de Europa”⁶², lo cual quiere decir que su lectura no proporciona soluciones definitivas ni pueden tratarse sus proposiciones nada más que como sencillamente verdaderas o falsas. Se trata en cambio de ver “la relación necesariamente inestable entre toda idea abstracta y

54 Cf. CHAKRAVARTY, D (2008). *Al margen de Europa*. Barcelona, Tusquets, p 76; ver también JAMESON, F (1990). “Cognitive Mapping”, In: NELSON, C & GROSSBERG, L (1990). *Marxism and Interpretation of Culture*, Illinois, University of Illinois Press, pp. 347-360; ROITMAN, M (2008). *Pensar América Latina, el desarrollo de la sociología latinoamericana*, Buenos Aires, CLACSO.

55 ARICÓ, J (1984). *Op. cit.*, p. XV.

56 BURGOS, R (2004). *Op. cit.*, p 315. Compartimos las apreciaciones de Burgos, pero creemos también que el giro schmittiano le permite a Aricó trasladar al terreno político la lucha de clases, traducida aquí como lucha política por el lugar de las decisiones. Cf. ARICÓ, J (1992). “El difícil camino de la reforma democrática”, In: ADRIANZEN, A (1992). *Lo popular en América Latina, ¿una visión en crisis?* Centro de Estudios para la promoción del Desarrollo, Lima, Perú, pp. 297-310.

57 *Ibid.*, pp. 316-318.

58 ARICÓ J (1984). *Op. cit.*, p. XI.

59 ARICÓ, J & TULA, J (1984). “Advertencia del editor”, In: De GIOVANNI, B (1984). *La teoría política de las clases en El Capital*, Mexico, p. 7.

60 CHAKRAVARTY, D (2008). *Op. cit.*, p. 30.

61 *Ibidem.*

62 *Ibid.*, p. 17.

su instanciación concreta”⁶³. Para Chakravarty y, como ya se mencionó, también para Aricó, esa relación, sobre todo cuando se refiere a los procesos de la modernidad política, no es reductible “a un problema sociológico de transición histórica”⁶⁴ sino que ha de ser pensado también “como un problema de *traducción*”⁶⁵. El punto en cuestión es que “el pensamiento europeo resulta a la vez indispensable e inadecuado para ayudarnos a reflexionar sobre las experiencias de la modernidad política en las naciones no occidentales”⁶⁶. *Indispensable e inadecuado* son nombres para mentar aquello que produce la traducción; ésta nunca es ni puede ser una *mimesis* del original. Precisamente por eso, la traducción –como sostiene Paul De Man– “desequilibra la estabilidad del original”⁶⁷ y le confiere a lo traducido un carácter canónico que antes no poseía: un original puede ser traducido; una traducción, no. Pero a la vez que la traducción confiere un alcance insospechado a lo traducido, lo somete a crítica al tomar nota de la imposibilidad de su simple imitación en otro contexto y en otra lengua. Por eso puede decir Ricoeur que el régimen de la traducción es el de una “correspondencia sin adecuación”⁶⁸. Desde la perspectiva de Chakravarty, el efecto de ese trabajo es tornar visible la diferencia histórica; pero no a la manera del multiculturalismo: “Los estudios subalternos, tal y como yo los concibo sólo pueden situarse teóricamente en el punto de unión donde no renunciamos a Marx ni a la *diferencia*, pues, como he dicho, la resistencia de la que hablan es algo que sólo puede suceder dentro del horizonte temporal del capital, y sin embargo, ha de pensarse como algo que perturba la unidad de ese tiempo”⁶⁹.

Las decisiones en la lectura que Aricó hace de Marx apuntan a no clausurar la posibilidad de otro socialismo; un socialismo latinoamericano que no tiene por qué desentenderse de uno de los itinerarios marginales de su propia modernidad: el trazado por la apropiación compleja, diversa y crítica de la herencia marxista en el difícil contexto de las formaciones nacionales del subcontinente; contexto aún no decantado, que forma parte de una modernidad fragmentaria y aún en solución. El Marx de Aricó es radicalmente ambiguo: su verdad no precede al “espesor resistente de la experiencia”. Pero es en su radical ambigüedad –entendida como imposibilidad de fijación y de cosificación– donde radica su potencia política; su capacidad para medirse con las interpelaciones del movimiento real, en cada momento y en cada lugar, “para construir sentidos en un mundo sin ilusiones. Sólo así la interpretación puede abrirse a la historia y configurarse como un saber crítico”⁷⁰. De ahí que Aricó pueda decir, por ejemplo –de manera un tanto extrema– que los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de Mariátegui, son “la única obra teórica realmente significativa del marxismo latinoamericano”⁷¹, por asumir en toda su envergadura la problematicidad abierta por la necesidad de recontextualizar el marxismo en el espacio poscolonial del Perú. Frente a la “hora de los sepulcros” de Marx, Aricó lee el desencuentro secular entre el socialismo y América Latina no como un

63 *Ibid.*, p. 19.

64 *Ibid.*, p. 46.

65 *Ibid.* (las cursivas son nuestras).

66 *Ibid.*, p. 45.

67 De MAN, P (1990). *La resistencia a la teoría*. Madrid, Visor, p 128.

68 RICOEUR, P (2005). *Sobre la traducción*. Buenos Aires, Paidós, p 7.

69 CHAKRAVARTY, D (2008). *Op. cit.*, p. 140.

70 ARICÓ, J (1984). *Op. cit.*, p X.

71 ARICÓ, J (1978). *Op. cit.*, p. 16.

mero asunto del pasado, sino como episodio de la misma historia subalterna que debe ser remontado hacia su memoria en acto.

Como señala Horacio Crespo en el trabajo introductorio a la nueva edición de *Marx y América Latina*, hay en la lectura de Aricó, a la vez que un trabajo contextual por el cual unos textos iluminan a otros textos, y así se muestra aquella radical ambigüedad de la obra de Marx, también y fundamentalmente una insistencia en la autonomía de lo político en el mismo cuerpo de la tradición marxista. Autonomía que sólo se hace visible desde una perspectiva crítica. Dice Aricó: "En mi ensayo aclaro que este privilegiamiento del carácter *político* de ciertas situaciones –siempre presente en Marx– pertenece más bien a los *puntos de fuga* del sistema, antes que ser deducibles del sistema mismo"⁷². Del mismo modo preocupa a Aricó que "el relegamiento de esta aceptación de la autonomía de lo político a la condición de punto de fuga del sistema le otorgue un carácter tan excepcional que acabe finalmente por arrinconar en una supuesta anomalía o heterodoxia del propio Marx todo aquello que muestre la diversidad de formas en que se explicita su crítica de la política"⁷³.

Más acá de toda atadura a lo vigente, a la circulación teórica que se confunde con la validez, la crítica de Aricó, hace visible el carácter performativo de toda construcción de una *ortodoxia* a partir de la identificación de sus *anomalías*. Radicalidad análoga y compartida, por los mismos años, por su compañero de ruta y amigo, Oscar del Barco, en esa colección de ensayos cuya lectura sigue siendo "irremplazable"⁷⁴: *El Otro Marx*. Una de las sugerentes demostraciones del libro de del Barco es que no existe algo así como "el método marxista": "Toda interpretación metodológica (ya sea que privilegia lo estructural, la *Verbindungen*, lo genético, o que trate de articular ambos conceptos en un método genético lógico) implica en el fondo el sometimiento de lo real a un esquema teórico previo [...] nada más alejado del marxismo que esta concepción esencialmente idealista"⁷⁵.

Dado el carácter contingente de lo social, aquello que del Barco denomina "heterogeneidad y discontinuidad de lo social"⁷⁶, no puede haber un método que lo abarque de manera unitaria:

Marx está obsesionado por el *todo*, pero el todo-no-está; de allí lo imposible y su consecuencia: la imposibilidad del cierre. La Obra se le escapa de las manos. *El capital* no se termina porque el capital es *interminable*. La muerte de Dios significa eso. No existe ningún lugar que pueda intencionar la totalidad y ninguna totalidad que pueda, hipotéticamente, ser intencionada⁷⁷.

La aparente dispersión del trabajo de Marx, es en realidad, la dispersión misma de su objeto que le lleva a revalorizar instancias anteriormente soslayadas, como la vida campesina, el asiatismo, la dominación colonial, el problema de las revoluciones nacionales, etc. Como advierte del Barco, tal desplazamiento es una desgarradura: "no quiere decir que se trate de una toma de posición traslúcida. El ejemplo es Marx y la desgarradura en que se debate. Tal desgarradura habla de su *otro* [...] La

72 ARICÓ, J (2010). *Op. cit.*, p 288.

73 *Ibid.*, p. 288.

74 CRESPO, H (2010b) "El marxismo latinoamericano de Aricó. La búsqueda de la autonomía de lo político en la *falla* de Marx", In: ARICÓ, J (2010). *Op. cit.*, p. 22.

75 DEL BARCO, O (2008). *Op. cit.*, p. 53.

76 *Ibid.*, p. 53.

77 *Ibid.*, p. 43.

ideología "marxista" ocultó precisamente este drama y lo que en consecuencia "encarnó en las masas" fue la parodia de un pensamiento⁷⁸.

Si como muestra Raúl Burgos, el ensayo de Aricó fue recibido por sectores de la izquierda revolucionaria como un texto "antimarxista"⁷⁹, el mismo Aricó será el primero en indicar que no se trataba de encontrar un Marx verdadero susceptible de oponer a otro falso, sino de exponer su carácter irreducible a una visión unívoca. De allí que "la crisis del marxismo" se presente a Aricó no como su acta de defunción, sino más bien como "el indicador de su extrema vitalidad, la morfología que adquiere el trastocamiento de las relaciones entre teoría, movimiento y crisis"⁸⁰. Ese trastocamiento es presentado como aquello que, en "su "terrenalización" constituye de hecho la recuperación de los vínculos que lo unen a la cultura moderna y lo "delimitan" como la *perspectiva crítica* que ésta incluye en tanto que dimensión insuprimible de la contradictoriedad del mundo"⁸¹. Esa perspectiva es tal, porque como enfatizan tanto Aricó como del Barco, el sujeto de la misma, "está siempre fuera, en ese "movimiento real", de cuyas vicisitudes el marxismo pretendió ser no mera visión especular sino construcción teórica"⁸². Así, en referencia al concepto marxista de *crítica* y del carácter sintomático que para el mismo posee la *Introducción de 1857*, dirá del Barco que es la crisis económica en cuanto momento y el lugar desde donde ésta es percibida como tal (perspectiva), lo que está en la base del primer esbozo de *Crítica de la economía política*: "Es colocándose en la perspectiva de la clase obrera como Marx estructura su crítica, la que por consiguiente debe considerarse como la forma por medio de la cual la clase obrera adviene a un nuevo tipo de racionalidad y no como producto de un sabio burgués iluminado"⁸³.

A diferencia de los filósofos post althusserianos, la crisis del marxismo no constituye para Aricó, el "fin del Sentido"⁸⁴ y esto, en gran medida, porque aquel no configura una ciencia definitiva siempre en pugna contra el cerco de las ideologías⁸⁵ sino un pensamiento de la crisis siempre obligado a confrontarse, a "medirse con los hechos"⁸⁶ o, como en Mariátegui y en Gramsci a mantener abiertos "los vasos comunicantes con la cultura contemporánea"⁸⁷. Es este lugar de enunciación implantado en la crisis el que lleva por la misma época a Aricó a replantear las relaciones entre socialismo y democracia y a afirmar la necesidad de "incorporar al pluralismo (político, organizativo, ideoló-

78 *Ibid.*, p. 43.

79 Cf. BURGOS, R (2004). *Op. cit.*, pp. 249-253.

80 ARICÓ, J (2010). *Op. cit.*, pp. 89-90.

81 *Ibid.*, p. 274.

82 *Ibid.*, p. 257.

83 Del BARCO, O (2008). *Op. cit.*, p. 59. El momento (tiempo) y el lugar (espacio) de la crítica, son para el Marx de del Barco la *crisis* y la *clase obrera* respectivamente. Es decir, las formas a priori de la sensibilidad que constituyen la estética trascendental se historizan, devienen sujeto histórico de una racionalidad de la crisis, es decir, de una racionalidad crítica. La exterioridad del sujeto de la crisis, lo es respecto del saber científico-técnico burgués. Marx puede desocultar la crítica de ese saber como nueva racionalidad producto de la lucha de clases. "se trata del momento en que surge a la luz pública el carácter explotador y represor del sistema" (p. 59).

84 PALTÍ, E (2010). *Op. cit.*, p. 18.

85 Cf. De Ípola, E (2007). *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 62; 70.

86 ARICÓ, J (1980). "Ni Cinismo, ni utopía". *Controversia*, n° 9-10, México, p. 15.

87 ARICÓ, J (1978). *Op. cit.*, p. 17.

gico, cultural, etc.) como valor propio” del socialismo aún cuando al hacerlo deba “cuestionar radicalmente todas las experiencias socialistas concretas”⁸⁸.

Si en Marx la invisibilidad de las entonces incipientes formaciones nacionales en América Latina es el resultado de esa mezcla de hegelianismo retardatario y opción política anti bonapartista, la asombrosa paradoja de este texto es que, a la luz del desencuentro entre Marx y América Latina, Aricó abre los pliegues de otro(s) Marx; de filones de un pensamiento oculto por años en la tradición socialista y por lo tanto apto para medirse con los desafíos que le presentan otras coyunturas. Claro está que esos otros Marx que Aricó encuentra en la crisis, sólo se hacen presentes en la medida en que se procede a “desedimentar” la supuesta unidad originaria y de una sola pieza de su pensamiento; en el espacio disperso de una herencia que a la vez es una decisión y una tarea⁸⁹. Si, en gran medida, la melancolía por “El Sentido” es un asunto del marxismo científico, es, más aún, una cuestión de modernidad eurocéntrica; algo que suele pasar por alto, curiosamente, la crítica poscolonial del “marxismo realmente existente”⁹⁰. La obsesión por la Verdad de Marx, fue oportunamente calificada por Oscar del Barco como un “deslizamiento hacia lo escolástico, vale decir, como una problemática al margen de la práctica política”⁹¹. Es la objeción que del Barco imputa a Althusser, cuyo concepto de práctica es “el producto de una descripción fenomenológica y no crítica de la realidad”⁹². Habida cuenta de que la crítica es un desplazamiento histórico de la perspectiva, una traslación de lugar epistemológico que se constituye como práctica política, quedar instalados en una descripción fenomenológica de las prácticas (teóricas, políticas, económicas, etc.) es quedar preso de los aparatos de una dominación que no las ha creado pero que sí demarca férreamente sus límites como naturales, y lo hace porque la trasgresión de dichos límites sería el fin de esas formas de dominación. No alcanza una descripción, por más científica que sea, para intencionar una sociedad diferente: “a esta sociedad sólo se la puede criticar desde el proyecto de otro tipo de sociedad (en el capítulo sobre el fetichismo Marx habla de “asociación de hombres libres”) [...] lo otro, lo impensado de esta sociedad, es lo reprimido, la pobreza, el tercer mundo, la locura, la delincuencia, el proletariado como clase en sí”⁹³.

Es decir, lo otro de la descripción formal de la ciencia burguesa, es la historia concreta, el lugar donde *puede* existir otra práctica: “la práctica revolucionaria, la cuál siempre, es la práctica del afuera de la clausura burguesa. Y es esta práctica lo que debe pensarse y desde donde debe pensarse, o para ser más preciso, es esta la práctica que piensa”⁹⁴. “Revolucionaria” es aquí equivalente de “política” en la medida en que el espacio de la política se desmarca de su clausura en la esfera burocrática. En suma, los Otro(s) Marx de Aricó y del Barco, avanzan la posibilidad de una crítica que no se aloja en el resguardo de una metodología incontaminada, ni siquiera la que espera enunciarse desde un supuesto saber superador, libre ya de las contradicciones y heterogeneidades de la moderni-

88 ARICÓ J (1980). *Op. cit.*, p. 15.

89 “(...) **hay que asumir la herencia** del marxismo... La herencia no es nunca algo **dado**, es siempre una tarea. Permanece ante nosotros de modo tan indiscutible que, antes mismo de aceptarla o renunciar a ella, somos herederos, y herederos dolientes, como todos los herederos. En particular, de lo que se llama marxismo. **Ser**, esa palabra en la que veíamos más arriba la palabra del espíritu, quiere decir, por la misma razón, **heredar**”. Cfr. DERRIDA, J (1993). *Op. cit.*, pp. 78-79.

90 LANDER, E (2008). *Op. cit.*

91 Del BARCO, O (2008). *Op. cit.*, p. 110.

92 *Ibid.*, p. 111.

93 *Ibid.*, p. 113.

94 *Ibid.*, p. 114.

dad. Se trata de un saber que se enuncia en *otro* lugar. A partir de prácticas que reconfiguran la asignación misma de los lugares del decir. Es, por caso, lo que *sabían* en su experiencia aquellos trabajadores que una noche del lejano siglo XIX decidieron salir de su aislamiento y conjurarse como un fantasma.



Vigencia del análisis gramsciano para el proceso político ecuatoriano*

The Validity of Gramscian Analysis for the Ecuadorian Political Process

Decio MACHADO

*Fundación Alternativas Latinoamericanas de Desarrollo Humano
y Estudios Antropológicos (ALDHEA), Ecuador*

RESUMEN

Se aborda cómo el llamado proceso de “revolución ciudadana”, que aparece como una tercera vía frente al conflicto clásico entre neoliberalismo y sectores populares en resistencia, ha establecido un consenso político entre los sectores emergentes del capital y una abanico de sectores populares que van desde la clase media baja hasta el subproletariado. La dialéctica populista del presidente Rafael Correa se combina con un discurso de progreso técnico, competencia y profesionalización basado en un “supuesto” capitalismo moderno que da forma al nuevo orden posneoliberal implementado en Ecuador. Inmersa la sociedad en imaginarios de cambio progresista, los principales beneficiarios de dicho proceso son los grandes grupos económicos del país, a la par que se desarrolla una agresiva estrategia de criminalización de toda protesta social realizada desde el ámbito de los movimientos sociales e izquierdas transformadoras.

Palabras clave: Ecuador, Gramsci, neopopulismo, revolución ciudadana, Ecuador.

ABSTRACT

This study approaches how the so-called “citizen revolution” process, which appears as a third route facing the classic conflict between neoliberalism and popular sectors in resistance, has established a political consensus among emerging capital sectors and a variety of popular sectors, ranging from the lower middle class to the sub-proletariat. The populist dialectic of President Rafael Correa combines with a discourse of technical progress, competence and professionalization based on a “supposed” modern capitalism that gives form to the new post-neoliberal order implemented in Ecuador. It immerses society in imaginaries of progressive change. The principal beneficiaries of this process are the large economic groups of the country at the same time that an aggressive strategy of criminalization is developed for all social protest carried out in the sphere of transforming social and leftist movements.

Keywords: Ecuador, Gramsci, neopopulism, citizen revolution.

* Este artículo contiene varias reflexiones a partir de la lectura del recomendable libro *Contra hegemonía y Buen Vivir* (Edic. Universidad Central del Ecuador y Universidad del Zulia, Quito, 2013), de los editores Francisco Hidalgo (Ecuador) y Álvaro Márquez-Fernández (Venezuela). Tuve el honor de participar en su presentación pública en Quito el 17 de Abril en el museo Mindalae, junto a los ilustres compañeros Francoise Houtart y Julio C. Guanche.

El capitalismo en Italia se expande tras su tardía unificación (1870), desarrollando una flameante industria automotriz en el norte que coexiste con la economía agraria del sur –“Mezzogiorno”–, hecho que se mantiene prácticamente hasta nuestros días. En paralelo al proceso de industrialización en el norte de Italia se desarrolló el Partido Socialista Italiano (fundado en 1892) y que fue el principal partido de la izquierda italiana hasta la Segunda Guerra Mundial.

Es en ese momento político en el que los industriales urbanos del norte de Italia trazan ciertos compromisos con los terratenientes agrarios del sur; en el que el Vaticano se enfrenta a la masonería y al anticlericalismo de izquierdas; y en el que el fascismo toma cuerpo haciéndose con el manejo burocrático del Estado a través de la figura de Benito Mussolini¹, cuando el conjunto de fuerzas reaccionarias se unen para hacerle frente a la proliferación de huelgas obreras en el norte y las rebeliones campesinas del sur italiano. Es en ese contexto político en que Amadeo Bordiga y Antonio Gramsci abandonarán el XVII Congreso del Partido Socialista (1921) que se celebraba en Venecia convocando a un congreso constituyente del que nacerá el Partido Comunista de Italia (sección de la Internacional Comunista), posteriormente ilegalizado por el régimen fascista en noviembre de 1925, lo que conllevaría, tras la violación de su inmunidad parlamentaria, el arresto de Gramsci y su encarcelación inicial en la cárcel de Regina Coeli para su posterior traslado al penal milanés de San Vittore.

El legado de Gramsci es amplio, pero para el caso quiero destacar las tesis de Lyon (1926), donde se indica que lo “nuevo” del fascismo es conseguir un tipo de unidad orgánica entre sectores sociales incluso antagónicos, y que antes estaban muy débilmente vinculados. Rompiendo con la ortodoxia, Gramsci entiende que las clases sociales no son homogéneas y puras.

¿CONTRAHEGEMONÍA EN ECUADOR?

Gramsci fue un marxista de las “superestructuras”: ideología, construida por las instituciones, sistemas de ideas, doctrinas y creencias de una sociedad, a partir del concepto de “bloque hegemónico”.

Es desde ahí desde donde las clases dominantes logran ejercer “hegemonía” cultural sobre las clases dominadas (educación, religión y comunicación), más allá del control de los aparatos represivos del Estado. Desde el análisis gramsciano, incluso se hace referencia a la utilización de términos como “Nación” o “Patria”, como generador de sentimiento de identidad entre diferentes grupos sociales, uniendo explotadores y explotados en aras a un supuesto “destino nacional” y contra un enemigo exterior. De esta manera es como se conforma el “bloque hegemónico” en el cual confluyen todas las clases sociales en torno a un proyecto burgués.

El neopopulismo en Ecuador ha conllevado un “proyecto de país” serio e inexistente en las últimas décadas, y sin ser aún un gobierno de concertación, se ha ido transformando de forma acelerada en un alianza política que engloba las diferentes clases sociales existentes en el país, repartiendo beneficios para cada una de ellas.

Desde esa perspectiva, clase dominante y clase dominada atenúan su lógica de conflicto, lo que tiene sentido con las posiciones varias veces expresadas por el mandatario ecuatoriano en las que señala que el concepto de lucha de clases es algo caduco que se corresponde ideológicamente

1 El 23 de marzo de 1919 Benito Mussolini funda en Milán el primer “fascio di combattimento”, adoptando símbolos que hasta entonces habían distinguido a los arditi, como las camisas negras y la calavera, llegando al poder tras la crisis ministerial del primer trimestre de 1922.

a la “izquierda infantil”. En su reciente viaje a Europa, el presidente Correa indicaba en Berlín que “somos un proyecto de izquierda, pero una izquierda moderna, que entiende el papel de la empresa privada en el desarrollo y que también entiende que el Estado tiene que tener un papel”².

Más allá de que el tan utilizado término “revolución” (alteración absoluta de las estructuras establecidas en un orden social y político para ser sustituidas por otras radicalmente distintas) pierde absoluto sentido; se constata la conformación de un “nuevo régimen” que combina discurso revolucionario y avances en materia social con ordenamiento cultural de la clase dominante. Dicha situación es posible a su vez, porque la clase dominante superó sus lógicas de desvergonzada concentración de la riqueza, precarización sin límites de salarios y privatización directa de servicios públicos. La clase dominante transformó su estrategia y la adecuó inteligentemente al mundo globalizado.

Es de esta manera que un gobierno que nace fruto del acumulado de la oposición popular al modelo neoliberal, termina manteniendo un modelo de acumulación basado en sistema de producción monopólico y neoextractivista.

La pobreza en Ecuador bajó, según datos oficiales, del 37,6% en diciembre del 2006 a 27,31% en diciembre del 2012, es decir, un 10,29% en seis años (línea base sobre quienes reciben menos de USD 2,54 diarios). El Informe de Desarrollo Humano 2012 –elaborado por el Programa de NNUU para el Desarrollo (PNUD) con indicadores combinados de esperanza de vida, año promedio de escolaridad, ingreso familiar e Ingreso Nacional Bruto–, ubica al Ecuador en el puesto 89 entre 187 naciones y dentro del grupo de países de desarrollo humano “alto”, con un IDH de 0,724 para el año 2012.

En diciembre de 2012 el gobierno decretaba un alza histórica del salario básico unificado, pasando del USD 292 mensual del 2012 al USD 318 actual. Pero es más, según datos oficiales, la evolución de ingresos familiares en 2006 conllevaba una cobertura de la canasta básica familiar de tan solo un 66,7%, mientras que en 2012 ese porcentaje se elevó al 92,43%. Según el propio mandatario, esta situación prácticamente cierra la brecha del “salario digno”³, referenciando textualmente que “tenemos la mayor capacidad de compra de toda la historia”⁴. Se estima que con dicho incremento salarial, las familias puedan cubrir en el año en curso el 103% de la Canasta Básica Familiar⁵.

En paralelo, los 110 grandes grupos económicos (fuente SRI) han visto multiplicarse sus volúmenes de negocio y su diversificación en diferentes sectores económicos. A pesar de una Ley Antimonopolio, que aunque reciente, no muestra voluntad de ser aplicada en amplitud; la bonanza económica fortalecida por la demanda de un mercado donde circula más plata (sumatorio de inversión pública, precios de los commodities y, sin ser alarmante, cada vez mayor deuda externa –especialmente con China–), se replicó en el sector privado, más allá de la dimensión de su mercado interno. En una economía hiperconcentrada, sobra indicar que los mayores beneficiados han sido los grandes grupos económicos, quienes concentran el 41% del PIB.

2 El Telégrafo, 16 de abril de 2013. <http://www.telegrafo.com.ec/actualidad/item/correa-llama-a-los-empresarios-alemanes-a-invertir-en-ecuador.html>

3 Desde hace dos años el término “salario digno” es aplicado en Ecuador como el resultado de dividir los perceptores del sueldo por familia (1,6) y el promedio anual de canastas básicas familiares (USD 589,39).

4 Agencia Pública de Noticias del Ecuador y Sudamérica (ANDES), 22 de diciembre de 2012. <http://www.andes.info.ec/es/econom%C3%ADa/salario-b%C3%A1sico-unificado-2013-sube-318-d%C3%B3lares.html>

5 De cumplirse esta condición, las empresas que generen utilidades ya podrán distribuir también esta ganancia entre las directivas empresariales.

La mayor presión fiscal desarrollada durante estos seis años de gobierno del presidente Rafael Correa, ha sido absorbida con quejas pero sin dramas por las grandes empresas, dado el incremento de beneficio empresarial desarrollado en ese mismo periodo. Los grupos económicos en el ejercicio 2010 reportaron 650 millones de dólares en concepto de pago de Impuesto de la Renta, mientras que en el 2011 se elevó a 798 millones (incremento del 23,61%).

El posible efecto pasajero de la bonanza económica, tesis esbozada por el sector privado para justificar su escasa inversión, beneficiándose básicamente del notable incremento en inversión pública, ya no es una excusa sostenible, pues aunque la política pública sigue anclada a factores exógenos (principalmente precios del petróleo), no existen perspectivas serias de que la tendencia de commodities y las necesidades de los BRIC, especialmente de la vorágine china, vaya a revertirse notablemente a mediano plazo.

El dinamismo de sectores como el comercial, no hay más que ver la proliferación de centros comerciales por todo el país, es bueno, pero se venden productos que no son de fabricación nacional. De esta manera, se mantiene la lógica económica heredada por la cual el importador se beneficia más que el productor de dicho dinamismo económico. Una política pública de marcado gasto ha permitido incrementar el consumo, situación de la que el sector privado se ha beneficiado.

En resumen, bajo los efectos ópticos basados en demagógicos discursos de retórica populista con base en la justicia, equidad, subsidios sociales y la construcción de una "Patria Nueva" superadora del pasado, se fomenta un imaginario de cambio que en realidad no es otra cosa que la consolidación de un bloque hegemónico que goza del apoyo de amplios sectores que van desde la clase media baja hasta el subproletariado, además de las clases dominantes.

Es la conformación del nuevo capitalismo ecuatoriano del siglo XXI, pretendidamente de "rostro humano" y articulado bajo una lógica de modernización del aparato del Estado, desarrollismo y el neoextractivismo (con reposicionamiento del Estado).

La utopía burguesa del Estado por encima del conflicto de clases, para el servicio del bien común, pierde credibilidad cuando la acción tiene perfil emancipador. Consciente de ello, el bloque hegemónico va tomando un perfil de cada día mayor marcada alianza de todas las clases sociales, donde todos deben y pueden ganar. Desde esa perspectiva de "consensos", el Estado se siente legitimado para golpear (política, jurídica, económica y socialmente) a toda disidencia cuestionadora del modelo de desarrollo, en la búsqueda de su destrucción.

Apoyándonos en la teoría crítica desarrollada por Max Horkheimer –Escuela de Frankfurt de investigación social– el estado autoritario es un fenómeno sociológico que se construye tras circunstancias históricas donde antes existía desorden y crisis; presentándose como la vía para la superación de los problemas existentes. Es desde ese consenso entre grupos sociales desde donde se legitima un estado autoritario, y no a través del uso de la fuerza o el abuso del poder. Es, en términos marxistas gramscianos, el poder de la superestructura.

Si entendemos como "contrahegemonía" los elementos para la construcción de la conciencia política propia que genere espacios de disputa para la construcción de un bloque social alternativo desde las clases populares, es evidente lo lejos que estamos de dicha situación. Quizás por ello son-roja, que intelectuales afines al régimen, confundan el actual proceso de reorientación/modernización del sistema capitalista ecuatoriano, el cual aceptó en su estrategia de recuperación en crisis global, determinadas formas de regulación e intervencionismo estatal, lo que dista mucho de un cambio de hegemonía (discurso basado en lectura de indicadores respecto a calidad de vida, capacidad de consumo y reducción de la pobreza). Según Gramsci, la supremacía de un grupo social se manifiesta tanto por el dominio como por la dirección intelectual y moral.

El neopopulismo tiene como objetivo obtener legitimación social mientras se mantiene en el poder una élite específica que controla la hegemonía política a costa de la popularidad de su líder. En ese contexto, la distancia entre el discurso y la praxis se acrecientan, desarrollándose medidas populistas que bajo discursos rupturistas posicionan beneficios para la población, pero que lejos están de significar transformaciones profundas en los pilares del Estado ni en las relaciones sociales, económicas y políticas que se desarrollan en el país.

El poder articula entonces formas diferentes para posicionarse y legitimarse, utilizando fórmulas que van desde la violencia física hasta la manipulación psicológica. En ese contexto, está siendo el Derecho la herramienta que instrumentaliza el poder, encubriéndolo y difuminándolo; justificándolo y convirtiéndolo en "orden" social y político.

Mediante el Derecho, las respuestas a los conflictos de poder adquieren un aura de legitimidad y neutralidad, aplicando un "código operacional" que tiene el efecto de limitar los hechos y la consideración de estos a su racionalidad legal (lógica binaria que se limita a definirlos como legales o ilegales), dotándose de respuestas normativas que pretenden garantizar la solución no arbitraria de los conflictos sociales. El efecto de universalización pasa a ser uno de los mecanismos aplicados por los grupos dominantes, a través del cual se ejerce la dominación simbólica y la imposición legitimada del orden social.

Es así que las contrahegemonías existentes, las que incluyen estrategias de orden crítico y posiciones que optan por la sustitución gradual del modelo extractivista -en su más amplio sentido- como mecanismo de superación civilizatoria, pasan a ser "blanco" político del poder y del aparato legal a su servicio (el Derecho -orden normativo e institucional de la conducta humana en sociedad inspirado teóricamente en postulados de justicia- no es más que el resultado del enfrentamiento entre diferentes grupos sociales en conflicto, pues es desde ese conflicto desde donde nace el Derecho).

Siguiendo a Michel Foucault, es entonces cuando interviene el "discurso del saber" como mecanismo por el cual se sustenta la justificación del método⁶. El ejercicio del poder pasa entonces de tan solo reprimir y castigar, a convertirse también en "productor de verdad". Los "discursos del saber" se despliegan mediante herramientas de poder, implementadas a través del control social, el cual se justifica y reproduce sus prácticas de forma permanente como estrategia de adoctrinamiento y subsistencia.

Desde el plano ideológico, en este proceso de reorientación/modernización del sistema, lo que unilateralmente se califica como aislado o atrasado, pasa a ser de antemano condenado. La transformación, reducida al rigor de una ecuatoria selección darwiniana (miedo al provenir de nostálgicos del pasado combinado con ciudadanos débiles que no afrontan el "choque del futuro" y no asumen el tiempo que vivimos), pasa a fundamentarse bajo el criterio de que el provenir se encuentra en el progreso "técnico", en la movilidad, en la competencia, en la profesionalización y en la comunicación. Toda población que no asume el "nuevo orden" y las comunidades que mantienen ciertos niveles de impermeabilidad al efecto modernizante y globalizador son una molestia, pero sus tierras no si en ellas se encuentran los recursos naturales.

Lo más curioso de la "empanada" dialéctica, es que mientras en el pasado varios de los notables del oficialismo acusaban a los gobiernos neoliberales de "vender" el país a las importaciones de

6 Por ejemplo tan solo un ejemplo del "discurso del saber": la prisión pasa de ser el resultado de los intereses de determinadas élites dominantes -las cuales inventaron el encierro para determinadas personas dominadas que "incomodaban" y "perjudicaban" sus intereses-, a tener a partir del siglo XIX mediante el positivismo jurídico y científico, un discurso de justificación social (separación de la sociedad para un adecuado proceso de reinserción social).

bienes de consumo de los países del Norte, en la actualidad van cambiando hacia Oriente una parte de sus destinos importadores manteniendo las mismas asimetrías (bienes primarios vs productos manufacturados con valor agregado).

Entender al proceso correísta como una política progresista de profundo carácter transformador, equivale a no entender los diferentes tipos de pensamiento conservador existentes, aquello que Pierre Bordieu definió como conservadurismo declarado y conservadurismo reconvertido o progresista, no entendiendo a su vez el conflicto de clases y la lucha "contrahegemónica" por una radical transformación sistémica y social. Es así que el pensamiento de la derecha más "rancia" –conservadurismo declarado–, tiene como centro el sentimiento de la declinación, la desesperanza y el miedo al porvenir, disposiciones que denuncia y combate la nueva burguesía, es decir, el conservadurismo reconvertido. El pensamiento conservador más reaccionario, pasa a ser confundido intencionadamente desde el poder con posicionamientos indígenas y rurales en defensa de derechos colectivos y formas propias de organización social, espacios los cuales pretenden ser liquidados por los nuevos planificadores (tecnócratas de la felicidad) que prestan una atención condescendiente e inquieta a estos excluidos mientras eliminan las realidades a las que ellos aún se aferran. Mientras el conservadurismo declarado aboga por la perpetuación del pasado, la nueva burguesía propugna la creación de proyectos modernizadores para "no volver nunca más al pasado".

En una combinación aparentemente contradictoria, el conservadurismo progresista no es más que una fracción de la clase dominante que da como "ley subjetiva" lo que constituye la ley objetiva de su subsistencia: bajo el concepto de "gatopardismo" o "lampedusianismo"⁷, se crea una apariencia de cambio revolucionario con el fin último de que la base, el núcleo del sistema, permanezca inalterado.

CONSTRUCCIÓN DE LA "CONTRAHEGEMONÍA": UNA NECESIDAD PERENTORIA PARA LA IZQUIERDA ECUATORIANA

Desde la perspectiva de un gobierno que se llama a sí mismo "revolucionario", propiciar condiciones para la movilización social y política de los sectores organizados de la sociedad, debería ser un objetivo institucional en la búsqueda de conformar mayores niveles de autonomía, organización, participación de la población en asuntos públicos, es decir, "contrahegemonía".

Lejos de esta visión, el régimen se caracteriza por el intento de control -mayoritariamente exitoso- sobre el conjunto de organizaciones sociales, anulando su capacidad de movilización y entendiendo a ésta como un elemento de desestabilización política desde la disidencia.

El objetivo central del proyecto político correísta -en esta etapa de modernización del sistema capitalista ecuatoriano- es el monopolio de la vida política, lo cual le ha llevado a pasar de la utilización instrumental de lo popular al desprecio y control sobre todo tipo de articulación social. Siguiendo con Gramsci, hegemonía es una composición de dominación y dirección que significa presencia ideológica en la sociedad y el Estado, así como control sobre la dirección económica (control de los medios de producción). Partiendo de esta premisa, el bloque hegemónico habría conseguido sus objetivos tanto en el plano político como en el económico: de manera rotunda tras el proceso electoral de febrero de 2013 en el primero de los casos, como manteniendo el control en la disputa econó-

7 El "gatopardismo" o lo "lampedusiano" es en ciencias políticas el "cambiar todo para que nada cambie", paradoja de Giuseppe Tomasi di Lampedusa (fallecido en 1957) en su libro "Il Gattopardo", publicado póstumamente por la editorial del activista comunista italiano Giangiacomo Feltrinelli.

mica a través del mismo sistema de acumulación y matriz productiva heredada de la época neoliberal en el segundo. Siguiendo a Bolívar Echeverría, ni se supera el productivismo ni se replantea el valor de uso como forma natural de la reproducción social.

Entendiendo como crisis de hegemonía a la que se da cuando aún manteniendo el propio dominio, las clases sociales dominantes dejan de ser dirigentes de todas las clases sociales -no resuelven los problemas de toda la colectividad y dejan de imponer su concepción del mundo al conjunto de la sociedad-. Se debe indicar que el actual gobierno ha reconsolidado a las clases dominantes y el sistema económico sobre el que se sustenta, habiéndose convertido el Buen Vivir -discurso transversal en los planes de desarrollo- en un limitado concepto que se sostiene sobre el mayor suministro de servicios básicos a la ciudadanía y el aumento de su capacidad de compra de bienes y servicios en el mercado.

El golpe recibido por las izquierdas políticas en las últimas elecciones presidenciales y legislativas celebradas recientemente en Ecuador, ponen en cuestionamiento la credibilidad de estas como factor "contrahegemónico" en el momento político actual, planteando el reto en el campo popular de un análisis adecuado sobre el nuevo bloque hegemónico consolidado, para así encontrar las potencialidades transformadoras existentes en el nuevo modelo de capitalismo posneoliberal ecuatoriano y el mecanismo de reorientación adecuado para las izquierdas más tradicionales.



LIBRARIUS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA – AÑO 18. Nº 61 (ABRIL-JUNIO, 2013) PP. 97 - 110
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Antonio PÉREZ-ESTÉVEZ. **Hermenêutica Dialógica**.
Tradução de Antonio Sidekum. Editora Nova Harmonia,
Nova Petrópolis, Brasil, 2013, 302pp.

Gloria COMESAÑA SANTALICES. Universidad del Zulia,
Maracaibo, Venezuela.

O filósofo da escuta

Antonio Pérez Estévez passou boa parte de sua vida conhecendo outras culturas, algumas totalmente distintas da sua, e dialogando com elas. Não deve, pois, estranhar-nos que, a partir dos anos noventa do século passado, sua obra se volte particularmente para este tema, tratando-o desde a perspectiva de alguns de seus pensadores favoritos, mas, também, como um autêntico pensador que era desenvolvendo seu próprio pensamento, continua e perseverantemente, como alguém que tece uma tapeçaria, tratando de tirar para reluzir todos os aspectos que o tema do diálogo encerra.

O diálogo do qual nos fala Pérez Estévez não é o platônico nem o gadameriano, nem o diálogo hermenêutico, muito menos o diálogo lógico. Do que se trata aqui é do *diálogo intercultural*, o qual, em suas próprias palavras, “remete ao mais difícil e modelar dos diálogos: o diálogo entre duas pessoas pertencentes a duas culturas distintas, nas quais, o Outro em sua alteridade, inclusive em sua máxima alteridade, deve ocupar lugar preferencial”.

Reiteramos, pois, que não nos surpreende que este um dos últimos livros do nosso autor, aborde esta temática. De fato, consideramos que tudo no seu percurso intelectual, e inclusive no seu percurso vital, levou Pérez Estévez a refletir sobre o diálogo. Com efeito, desde sua Tese de doutorado *O conceito de matéria no começo da Escola franciscana de Paris*, até seus livros *El individuo y la femi-*

*nidad*¹ e *Religión moral y política*², passando por *La Materia, de Avicena a la Escuela franciscana*³ e levando em consideração seus numerosos artigos, nos mostram um pensador preocupado com o estudo e a defesa do individual frente ao universal que o encerra, limita e, finalmente, o anula. O que lhe inquieta, tal como um Kierkegaard contemporâneo, mas sem os dramatismos do outro, é a forma pela qual os Estados, os poderes, as ideologias ou os costumes, acabam por sobrecarregar o particular com suas iniciativas, sua riqueza subjetiva e sua imaginação. Em outras palavras, Pérez Estévez constantemente defendeu o mundo dos sentimentos e emoções, que são sempre particulares, frente a uma racionalidade fria e abstrata que pretende ditar suas leis desvalorizando os outros aspectos da personalidade de cada um.

Mas não se trata para Pérez Estévez de cair no individualismo, nem se trata de defender posturas egocêntricas, egoístas, onde o eu seria o eixo em torno do qual gira o resto. Porque nesta defesa da individualidade, que ele faz, o eu vem acompanhado pelo tu, e a posição do sujeito é na realidade uma posição rotativa, na qual este se deixa objetivar, é para permitir que o outro lhe fale, para escutar a voz do outro que previamente o escutou. Por outro lado, os que dialogam são não apenas as individualidades, mas a partir delas, as culturas. Por isso mesmo, no artigo “*Diálogo e alteridade. Do diálogo lógico ao diálogo existencial*” fala do diálogo existencial em oposição ao diálogo platônico, sendo este texto de 1994, num outro texto, escrito cinco anos depois “*Diálogo Intercultural*”, no qual separa o diálogo lógico platônico e o hermenêutico de Gadamer daquilo que ele realmente entende por diálogo, se refere a este último como *intercultural* em lugar de chamá-lo *existencial*. Mesmo que o autor não

1 Pérez-Estévez, Antonio: *El Individuo y la Feminidad*. Ediluz, Maracaibo, 1976.

2 Pérez-Estévez, Antonio: *Religión, Moral y Política*. Ediluz, Maracaibo, 1991.

3 Pérez-Estévez, Antonio: *La Materia, de Avicena a la Escuela Franciscana*. EDILUZ, Maracaibo, 1998.

explique no primeiro caso, o porquê da denominação existencial é óbvio que não está fazendo profissão de existencialismo, uma vez que se mostra crítico de autores considerados tais, como Sartre⁴ ou Heidegger, mas que, em nossa opinião, está opondo o existencial como respeito ao particular, ao essencial que teria melhor a ver com esses diálogos platônicos de busca da verdade absoluta, ou com os diálogos hermenêuticos que acabariam sendo também formas de busca de verdades determinadas e não diálogos reais entre duas ou mais pessoas.

A voz de Pérez Estévez ressoa nestes textos, leio-o como se lhe escutasse falar. Isto que afirmo, contradiz as ideias de Gadamer sobre a preponderância da relação leitor-texto no diálogo hermenêutico, pois o texto, não seu autor, volta para a vida pela magia da leitura feita pelo leitor. Por isso, diz Pérez Estévez que, e começa citando Gadamer, "O texto *"não quer ser entendido como manifestação vital"*²⁰ e, portanto, não fala pela boca de seu autor, que já está morto ou distante, mas que fala pela única pessoa presente, a saber, pelo leitor que, além disso, é intérprete. Pela magia do leitor intérprete essa escrita morta recobra vida e recupera sentido".

Porém, se para mim, e quem sabe para muitos/as que o conhecemos mais proximamente, Pérez Estévez segue falando com muita força nesses textos, isso talvez se deva precisamente ao fato de que o conhecemos e temos profundos sentimentos de amizade, admiração e respeito para com ele e sua obra, mas, provavelmente, também ao fato de que seus escritos estão despojados desse academicismo que obriga a quem investiga a expressar-se de uma maneira forçada e estereotipada. Mesmo tendo que respeitar as normas impostas pela investigação acadêmica, a voz de Pérez Estévez se escuta através de suas obras, porque ele soube escrever de forma vivida, trazer a vida para a filosofia. E, desse modo seguramente será percebido dentro de muitos anos, ou, inclusive, agora pelos que não o conheceram, porque este pensador vivia a filosofia e escrevia sobre o que acreditava, ou dialogava para "ajustar" a seu pensamento aquilo com o que não concordava, ou, para corrigi-lo e libertar disso aos que o lessem.

Neste livro dedicado a estudar o diálogo, e construído por oito artigos publicados em diversas revistas, Pérez Estévez enfrenta Platão, Gadamer e, num último texto, Habermas, para desentranhar o conceito que cada um deles tem acerca do que é um diálogo, e mostrar que não existe em nenhum desses casos autêntico diálogo, mas monólogos, discursos de uma só pessoa, nos quais se imita a conversação de duas ou mais pessoas, com o fim, no caso de Platão, a alcançar a verdade absoluta, quer dizer, única, que é a do "mundo das ideias". Mas estes monólogos que imitam a conversação real entre duas ou mais pessoas, o que fazem é objetivar o diálogo, congelá-lo num passado concreto e já concluído, sobre o qual podemos retornar a refazê-lo segundo nosso gosto, sem cessar. E se isto é assim, é porque para Platão não interessava o intercâmbio vivencial entre as pessoas, mas somente argumentar, valendo-se de personagens que aplicam seu "método ou caminho - de síntese e análise, de Subida e Descida-que avança por meio de um processo racional discursivo até conduzir a mente humana para a "realidade absoluta das ideias" nas quais se encontra segundo Platão, a verdade absoluta". Por isso, para Platão, o intercâmbio silencioso que se produz em nossa mente quando refletimos, é também um diálogo, mesmo que não exista mais que uma pessoa, quer dizer, cada um/a de nós.

E mesmo que neste texto que apresentamos não exista mais do que dois artigos sobre Platão: "Diálogo e alteridade: do diálogo lógico ao diálogo existencial", e "Diálogo, alteridade e verdade em Platão," a referência ao peculiar estilo do diálogo platônico, que na verdade é um monólogo, encontram-se nos outros seis artigos. Dois deles analisam o pensamento hermenêutico de Gadamer: "O diálogo como leitura em Gadamer" e "Fusão de horizontes em Gadamer".

Também aqui nos mostra Pérez Estévez que o diálogo que a hermenêutica gadameriana propõe entre o leitor e o texto, não é um autêntico diálogo, uma vez que se considera que ler é o intercâmbio entre o leitor particular em cada caso, e o texto, no qual não fala o autor, cuja intenção original não pode ser captada jamais. De modo que o interlocutor real do leitor é o texto, que, "não quer ser entendido como manifestação vital e, portanto, não

4 Pelo menos do Sartre da Teoria do olhar.

fala pela boca de seu autor, que já morreu ou está distante, mas que fala pela única pessoa viva e presente, a saber, pelo leitor que, além disso, é intérprete". Como pela arte da magia, a leitura realizada por uma pessoa, traz de novo para a vida o que já estava morto na escritura, e lhe outorga um novo sentido cada vez que volta a lê-lo. Esta é a razão pela qual a leitura hermenêutica sempre estará aberta, incompleta. Mas, além disso, aqui, como já dissemos antes a respeito de Platão, também o diálogo é, na realidade, um monólogo, pois, nesta maneira de interpretar o diálogo, "o tu, que é um texto, deixa de ser um tu pessoal, vivo e concreto, com uma particular maneira de abrir-se ao mundo, e se converte num tu ou uma alteridade genérica e morta, que ultrapassa as coordenadas espaço-temporais de sua origem e de seu autor".

E mesmo que Gadamer insista que o texto interpela o leitor, e existe uma lógica da pergunta que implica que o leitor deve abrir-se diante do texto, estar em escuta, e reconhecer diante dele seu não saber, sua deficiência que impulsiona para perguntar, de fato, no qual está escrito não é um autor determinado quem fala, mas a linguagem, que se liberta em relação à sua realização. De modo que, conclui Pérez Estévez, na verdade aqui não existem dois interlocutores dialogando, mas um só, que é o leitor, o qual, por sua vez que faz falar o texto, para a tradição, fazendo-lhe as perguntas adequadas, é o que escuta, mas escuta a um tu que não é uma pessoa viva, que tenha juntado a ele e, sim, um outro genérico, sem identidade pessoal.

No artigo "A ação comunicativa de Habermas como diálogo racional", Pérez Estévez mostra como Habermas, mesmo denunciando o desvio da razão moderna para a dominação, o objetivismo e o cognitivo-descritivo podem redimir-se, porque contém em si também um elemento emancipador, um elemento que implica que, "debaixo dessa razão cognitivo-instrumental, se oculta a razão crítica, capaz de pôr em tela de juízo os fins e os meios propostos por essa mesma razão cognitivo-instrumental".

E esta razão crítica que Habermas denomina de "ação comunicativa", mediante a qual a linguagem, cuja função originária é a de poder entender-nos, permitir nos relacionarmos é, na verdade uma razão intersubjetiva, mediante a qual, duas ou mais pessoas, aceitam pôr à prova suas ideias, opiniões, valores, etc., argumentando e, finalmente, aceitando que o melhor argumento se imponha. De modo que, nos fala Pérez Estévez: "A razão comunicativa se encarna em dois ou mais sujeitos que

conversam para entender-se e chegar a um acordo na base de argumentos, seja sobre a verdade de uma proposição que descreve algo do mundo objetivo, (...) seja sobre uma ação para realizar de comum acordo ou (...) alguma norma ou conduta que se põe em tela de juízo. Esta razão comunicativa é a razão de sujeitos concretos pertencentes a um mundo de vida que condiciona e serve de fundo ao acordo possível e provável".

Esta razão comunicativa habermasiana, parece ao nosso autor a concepção do diálogo feito por Platão em sua juventude, no *Critón*. Sem embargo, enquanto que para Platão, a finalidade deste suposto diálogo é a de preparar a mente para aceitar o melhor argumento que expressa a Verdade, que já se encontra no mundo das ideias, no caso de Habermas, a verdade de uma proposição é sempre uma verdade humana, que resulta de um processo de diálogo intersubjetivo, no qual prevalece sempre a proposta falada e defendida com o melhor argumento. E, no entanto, a razão crítica da qual fala Habermas, é, na perspectiva de Pérez Estévez, uma razão humilde e dessublimada, terrestre, segue sendo segundo ele, herdeira da razão moderna, a qual realmente não ameaça. E isto porque, Habermas, pensa que o objetivo fundamental da razão é lograr o acordo mediante os atos de fala, assume que as outras finalidades da razão: a dominação e o cumprimento da função cognitivo-instrumental se derivam secundariamente da primeira. De modo que, "A crítica de Habermas à racionalidade moderna, é, em consequência, uma crítica de dentro, sem a menor intenção de ultrapassar o campo da razão para invadir o campo da irracionalidade como fizeram Nietzsche e, que tendo seguido suas trilhas por Heidegger, Derrida, Bataille ou Foucault".

A ideia de Habermas é, como diz Pérez Estévez, aperfeiçoar mediante o diálogo as sociedades democráticas, de modo que sejam mais racionais e por isso, mais livres. Aqui, certamente, se dá um diálogo entre pessoas concretas e particulares, que devem entrar para dialogar com a disposição de aceitar que sua postura seja criticada e discutida, sem coações de nenhuma classe, para, finalmente chegar a um acordo. Com tudo isso, sem embargo, Habermas, segundo Pérez Estévez, se mantém na velha posição da razão ocidental, recordando-lhe sua postura a dos medievais que se reuniam nas Universidades para enfrentar-se nas famosas questões disputadas. O que se esconde por detrás de tudo isto é a ideia de que a razão humana é única, de modo que quaisquer seres humanos, me-

diante a linguagem e a conversação, posto que a razão seja uma só, possam sempre chegar a um acordo, apesar de interesses e tradições distintas ou pertencerem a grupos sociais diferentes. Posto isto assim, enquanto o racional nos une, o corpóreo, submetido à condições espaço-temporais diversas para interesses egoístas, vem a ser o que nos individualiza, mas por sua vez nos afasta e separa, quer dizer, é a causa das dificuldades. Deste modo, o dualismo alma-corpo ou razão-matéria, se mantém, tal como em Platão, em Descartes ou em Kant, na ação comunicativa habermasiana.

Por outra parte, Pérez Estévez recorda-nos que, as condições exigidas por Habermas para a ação comunicativa estão muito longe para concretizar-se na realidade, mesmo que os que dialogam tentem alcançá-las. E conclui com uma nota de pessimismo, ou realismo talvez, pelo fato de que as condições reais nas quais se encontra a maioria dos indivíduos e distam tanto das propostas ideais apresentadas por Habermas, não se pode esperar que esta forma de diálogo, que é a ação comunicativa, permita um autêntico diálogo intercultural. Pois, com efeito, assinala: “Quando alguns ou muitos dos possíveis participantes desse diálogo intercultural estão acossados pelas condições mais inumanas da miséria, nas quais é quase impossível exercer outra liberdade que não seja a de lutar para continuar sobrevivendo e mal vivendo, é difícil imaginar como podem ter disposição alguma para argumentar e para alcançar acordos razoáveis e racionais”. De modo que o âmbito no qual poderia funcionar a proposta habermasiana se limita para Pérez Estévez ao âmbito “da tradição racionalista ocidental, democrático-liberal”.

Por último, nos referiremos ao artigo intitulado “Diálogo intercultural”, que nos parece ser o mais importante de todo o livro, porque, além de recolher e resumir tudo o que foi dito nos artigos já mencionados, expõe em detalhe o conceito que nosso autor tem do diálogo, e o que espera dele. O artigo começa com uma referência histórica, mostrando-nos a preocupação do autor pelo conceito de diálogo, fundamentalmente em Platão, desenvolvido nos dois artigos que este livro contém sobre o diálogo platônico, mas também na hermenêutica, pois já havia escrito igualmente: “Hermenêutica, diálogo e alteridade” nos *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. Salamanca, XIX, 1992, pp. 241-253. Sem embargo, é o convite recebido pela Universidade de Bamberg, na Alemanha, para participar na investigação: *Paz Criativa a partir do Encontro de Culturas do Mundo*, em cujo contexto conhece professores vindos de países

centro africanos e da Índia, (país em que participou logo num Congresso intercultural) e nos anos em que viveu na América Latina induzindo-o a aprofundar-se no tema, procurando agora desenvolver sua própria ideia do diálogo, a qual vai qualificar como *diálogo intercultural*, detalhando os momentos ou condições que o diálogo deve ter. Deste modo, assinala na Introdução ao artigo que mencionamos: “Nesta *Introdução* farei um resumo crítico de dois modelos de diálogo que tiveram fundamental influência na cultura ocidental, o platônico e o hermenêutico, e passo, depois, nos *Pressupostos* e *Momentos do diálogo*, a expor minha própria teoria do diálogo a partir da experiência repetida de diálogos entre pessoas da mesma e de distintas culturas”.

Nos Pressupostos do diálogo intercultural, Pérez Estévez insiste que nesse diálogo intervêm multiplicidade de pessoas e de mundos, pessoas concretas que pertencem a mundos diversos, com seus diferentes valores e pré-conceitos. Insiste em assinalar o fato de que, para haver diálogo tem que intervir ao menos duas pessoas, um eu e um tu, o outro e eu, que devemos participar do diálogo conjuntamente, construindo-o em igualdade de condições.

Isso implica também numa disposição para compreender e aceitar o outro distinto, a qual não é semelhante em todas as culturas ou mundos, como nosso autor os denomina. E aqui insiste num tema que lhe é caro, e que desenvolveu ao longo de toda sua obra. O que marca mais profundamente nossa distinção é nosso corpo, que por sua vez, nos permite realizar-nos no mundo, nos impõe limites, particularmente esses que recebemos do mundo concreto no qual temos crescido. Poderia talvez pensar-se que nosso autor, com esta postura, nega a importância ou a necessidade da razão nesse encontro de pessoas e na formulação dos mundos dos que procedem. Nossa particular leitura nos leva a pensar que não se trata de negar a razão, mas de colocá-la no seu devido lugar, devolvendo ao corpo e ao nosso ser concreto seus direitos em igualdade de condições. E, por isso, afirma em seguida: “O diálogo intercultural é constituído pelo encontro de várias pessoas e de vários mundos com a finalidade de comunicar-se mutuamente e de conversar. De conversar, sim, para volver-se ao outro -*cum vertere*- para que juntos construamos um mundo novo comum, que nos compreenda e nos abarque, e no qual possamos compreender um ao outro”.

Os momentos essenciais do diálogo, segundo nosso autor, são a fala e a escuta. E aqui entramos no que nos parece o grande aporte da

interpretação que é o do diálogo autêntico feito pelo nosso pensador. Porque não se trata para ele de que são necessárias duas ou mais pessoas para que haja diálogo, mas de que estas pessoas alternem seus papéis, saibam passar do eu que fala ao tu que escuta. "O Eu que fala deverá saber mudar-se no tu que escuta. Cada pessoa que dialoga deve duplicar-se tanto no papel do eu que fala e que oferece seu mundo ao outro como no papel daquele que escuta e permite que o mundo do outro o invada para compreendê-lo," assim nos diz. E isto, claramente é algo muito difícil na cultura ocidental, que é objetivante e tende para objetivar tudo aquilo com que se confronta, incluídas as pessoas ou as culturas.

A escuta se torna impossível se o eu que fala estiver imbuído de sua superioridade ou suposta plenitude, seja como pessoa, seja como membro de uma cultura, em cujo caso seria a cultura a que se apresentaria como superior e plena, com todas as respostas, dotada de todas as verdades, ou o que é pior, da Verdade. Esta pretensão é essencialmente absurda, sobretudo à luz da finitude e incompletude da nossa realidade, o qual deveria tornar evidente o ridículo da posição de prepotência. A prepotência cultural é igualmente absurda, nos diz Pérez Estévez, pois toda cultura é obra de seres humanos finitos, de modo que, não só comporta valores positivos e negativos, mas que é apenas uma maneira parcial de expressar a possibilidade de ser como humanos/as, uma maneira finita de viver e de nos relacionarmos com o que nos rodeia.

Precisa-se, pois, para um autêntico diálogo, ser consciente das próprias carências, e, por isso, estar em posição de abertura para as outras pessoas e as outras culturas, de modo que possamos nos completar e apreender dos demais e das culturas distintas da nossa. Aqui, nosso autor sublinha que nem todas as culturas tem a disposição de dialogar com as que lhe são estranhas, ou em todo caso distintas, e incrimina, com um luxo de exemplos, a cultura ocidental, absolutamente segura de sua perfeição, assumindo ter algo assim como um mandato superior para dominar as demais culturas e modelá-las à sua imagem. Isto, certamente, faz com que os membros desta cultura tenham dificuldade em colocar-se no lugar do outro, escutá-lo e ver o que podem apreender de sua pessoa e de sua cultura. Sem embargo, acrescenta, com uma nota de otimismo: "Todo ser humano, - uns com maior facilidade que outros- em função de sua liberdade racional e apesar de seus condicionamentos e preconceitos

culturais, pode sair ao encontro de outros seres humanos e construir, com eles, um verdadeiro diálogo o que entranha construir um novo mundo comum a todos os dialogantes".

Detendo-se agora nos momentos do diálogo, o falar e o escutar, faz todo um interessante e crítico percurso pela história da cultura ocidental, a qual como o mais parecido àquilo que ele está expondo, distingue simplesmente no diálogo, o perguntar e o responder, nos quais se trata sempre de um eu que pergunta e um eu que responde, em geral sem escutar o outro, pois, enquanto o outro expressa sua posição, em lugar de escutá-lo, quem vai responder se encontra quase sempre elaborando mentalmente sua própria resposta, com o qual acaba produzindo-se o que muito acertadamente foi denominado de um diálogo de surdos.

A cultura ocidental é, pois, desde o começo, uma cultura do culto à palavra, inclusive à Palavra com maiúsculas, como ocorre no cristianismo. Assim, pois, nos diz e cedemos à tentação de transcrevê-lo por extenso: "A palavra, a linguagem, a fala é, desde o início mesmo da cultura judaico-cristã, a expressão do poder e do domínio. O Cristianismo acolheu essa tradição do poder imerso na palavra, para fazer com que fale só quem tem autoridade e poder. De fato, Deus, no Antigo Testamento, falava e os homens, como escravos, o escutavam. Na Igreja, dirá Paulo de Tarso, devem falar e ensinar somente os presbíteros e os varões com capacidade de fazê-lo; mas às mulheres, sempre submetidas ao poder do varão, não lhes é permitido ensinar, nem dominar o varão, mas elas devem calar e escutar com a cabeça coberta e em silêncio". E acrescenta que, para a estrutura fortemente hierarquizada da Igreja, alguns teólogos alemães da metade do século XX a denominaram de "a Igreja que fala", em oposição à "Igreja que escuta", composta por todos aqueles e aquelas, sobretudo, assinalamos nós, que devem calar e escutar em silêncio.

E, recorrendo à tradição Judaico-cristã, assim como ao latim e ao grego, que veiculavam conceitos e costumes de suas respectivas culturas, nos mostram como escutar em todos esses casos é visto como um sinal de submissão, de vassalagem, de passividade. Isto se vê também na palavra *escutar* em castelhano, no *listen* inglês e o alemão *hören*. Por outro lado, assinala que, dada a igual importância dos dois momentos do diálogo, o falar e o escutar, que ambos são essenciais, uma vez que o momento da escuta é percebido como o momento da subordinação, ou melhor, da humildade, da aber-

tura ao outro, nossa cultura ocidental é pouco dotada para isso, já que é uma cultura “visual de dominação”.

De modo que encontramos em nossa cultura, em lugar de um diálogo autêntico, com dois “monólogos paralelos sem que ninguém seja capaz de aceitar sua própria limitação ou carência e se disponha a dar-lhe cabimento e para escutar o outro”. E desenvolve em seguida com muito detalhe o que seria na verdade uma atitude de abertura e escuta da alteridade, que se expressaria numa atitude que ele qualifica de feminina: “Escutar é a mais profunda maneira de abrir-se ontologicamente à alteridade que nos invade com suas palavras. Esta especial maneira de abrir-se entranha a atitude feminina de sentir a concavidade limitante e a necessidade de abraçar a chegada do outro. O aberto apresenta-se a nós como uma superfície irregular, imperfeita, com entranhas e concavidades, com fissuras, portas ou janelas que o fazem conectar-se com o mundo exterior estranho, outro; o fechado, ao contrário, ele aparece-nos como o regularmente circular, sem entranhas ou concavidades, sem fissuras, sem necessidades de comunicação com o mundo exterior, estranho, com o outro. Abrir-se, escutando, significa ter a consciência da própria limitação e carência, e sentir a necessidade de acudir o outro. Fechar-se supõe dar-se conta da própria suficiência, sentir-se realizado ou redondo e não precisar do mundo alheio. Abrir-se ao outro, portanto, entranha a atitude humilde de estar consciente da própria finitude e carência, e da necessidade do outro como complemento que a plenifica. Quando escuto ao outro no diálogo, assumo a atitude humilde pela qual reconheço minha própria limitação e carência, e mostro a disposição de receber com suas palavras um mundo estranho e alheio no qual vem envolvida a alteridade”.

Temos colocado propositalmente esta longa citação, porque entranha um problema, em nossa opinião, pelo qual no passado temos dialogado com nosso autor,⁵ expressando-lhe nosso desacordo com sua postura acerca do feminino, que nos parece essencialista e mais bem próxima das posturas, com as que não concordamos senão parcialmente, em alguns aspectos, do feminismo da diferença. Consideramos certo o afirmar que o escutar é uma

atitude “feminina”, na medida em que pelos condicionamentos que recebem nas sociedades patriarcais e, na atualidade praticamente todas, as mulheres são educadas para escutar e estar atentas às necessidades do outro, deixando sempre para um lado, ou em segundo plano as suas, o qual se bem é uma atitude generosa e benévola, que facilita a convivência, também deu lugar a injustos sacrifícios das mulheres e abusos por parte dos varões ou de outras mulheres, eventualmente, que se beneficiam desta atitude.

É necessário, como faz nosso autor, proclamar que esta atitude “feminina” de abertura, de escuta, é indispensável a todos, homens e mulheres, pois trata-se de uma atitude simplesmente humana, que devemos cultivar se queremos que haja um autêntico diálogo e logremos construir um mundo melhor, no qual, como se costuma dizer caibamos todas e todos. Mas, quando começa a falar de concavidades, espaços irregulares, ou espaços circulares e fechados que pretendem ser a perfeição, discrepamos profundamente destas interpretações, que nos recordam particularmente os textos da filósofa francesa da diferença Luce Irigaray.

Voltando para a importância do momento da escuta, insiste na necessidade de aceitar a própria deficiência, correr o risco de encontrar-se invadidos pela diferença do outro para apreendê-lo e apreender de sua cultura e de sua pessoa. Isto, insiste, não será nada fácil num mundo como o ocidental, que tão bem tem sido capaz de produzir filosofias da linguagem, “jamais produziu filosofias da escuta ou do silêncio; produziu filosofias do eu e da dominação, mas foi incapaz de produzir filosofias da alteridade e da humildade”. Porque escutar o outro implica ser solidário com o outro, ocupar-se dele e preocupar-se com ele.

Por última parte, o autor destaca que o *diálogo intercultural*, diferentemente do platônico ou do hermenêutico, não tem finalidade alguma que seja distinta daqueles que dialogam. Não se propõe alcançar nenhuma verdade, seja esta absoluta, ou histórica, distinta dos que dialogam, e à qual estes tivessem que submeter-se. E acrescenta: “O autêntico diálogo se origina nos seres humanos concretos, indivíduos e distintos, que dialogam e deve terminar nesses mesmos seres humanos por meio de uma melhor inter-relação, mú-

5 Véase: Comesaña Santalices, Gloria: “El individuo y la feminidad: Un libro del Dr. Pérez Estévez”, *Revista de Filosofía*, Vol., 14. Centro de Estudios Filosóficos, Universidad del Zulia, Maracaibo, 1992.

tua compreensão e realização. No verdadeiro diálogo podem compartilhar-se afetos e sentimentos, podem, também, alcançar-se acordos em torno de ações, valores, e verdades. Mas tais valores e verdades não devem ser hipostasiados e constituir-se em realidades supremas e autônomas, não devem converter-se em deuses ou ídolos aos quais os dialogantes devem submeter-se necessariamente, como seus escravos, e adorá-los, quer dizer, alienar-se. Pelo contrário, esses valores e verdades compartilhados vão ajudar e servir para uma melhor compreensão entre os dialogantes e para a sua mais completa realização.” Esta é, pois, a filosofia do autêntico diálogo, o *diálogo intercultural* segundo Pérez Estévez. Sería demasiado indicar que, exceto pelo detalhe que assinalamos anteriormente, estamos totalmente de acordo com ele.

E, para concluir, assinalaremos que esta obra e seu autor seguirão dialogando conosco e interpelando-nos, na medida em que, neste pensamento, encontramos sempre uma orientação bem fundada para movermo-nos em nosso complicado momento histórico. E com uma vantagem: Pérez Estévez nos interpela, nos fala, mas também nos ensina a escutar, e o exemplo de abertura que nos deu é autêntico, pois foi à abertura de alguém que conheceu numerosas culturas e experiências, alguém que valorizou a amizade como um dos maiores bens, alguém que se deixou polir na dor e na alegria, e que manteve até o final intacto sua criatividade e seu amor pelo trabalho bem feito e pela reflexão profunda. Com alguém assim, quer dizer, com Antonio Pérez Estévez seguiremos dialogando sem cansar-nos, graças à sua obra, e a seu exemplo como filósofo da escuta, tal como muitas e muitos de seus discípulos/os já haviamos começado a chamar-lhe desde há muito tempo.

Alessandro SERPE. *El filósofo de la duda: Norberto Bobbio. Bosquejos de su filosofía del derecho en la cultura jurídica italiana*. Trad. Cast., del original en inglés de Flor Ávila Hernández y Gustavo López Medina. Financiado por la Universidad de los Estudios “G. d’ Annunzio de Chieti-Pescara y Universidad de los Estudios G. de Annunzio de Chieti-Pescara-Universidad Telemática “L. da Vinci”. Ediciones Astro Data, Maracaibo, Venezuela, 106pp.

Carla FARALLI. Universidad de Bolonia, Italia.

El libro de Alesandro Serpe, como indica también el subtítulo, reconstruye el pensamiento de Norberto Bobbio partiendo, muy oportunamente, del contexto de la filosofía del derecho italiana del siglo pasado.

En la primera mitad del Novecientos, la filosofía dominante en Italia había sido el idealismo, representado por Benedetto Croce (1866-1952) y Giovanni Gentile (1875-1944), pero el aporte especulativo de los dos maestros del idealismo a la filosofía del derecho había sido muy limitado, porque los dos, si bien con argumentaciones diversas, tanto del derecho como de su filosofía, negaban cualquier autonomía de ambas disciplinas. Esto había producido un divorcio entre la filosofía del derecho, debido al empeño de los discípulos de Croce y Gentile por recuperar el objeto de su estudio; y, la ciencia jurídica se orientaba, repetitivamente, a seguir, el positivismo jurídico formalista de matriz alemana.

Desde los inicios de los años treinta, Bobbio, discípulo en Turín de Gioele Solari, insigne representante de la filosofía jurídica y política del momento, había tomado distancias del idealismo, pues acerca perspectivas diferentes a la italiana como la fenomenología y el existencialismo, y del positivismo jurídico formalista, al ocuparse de las teorías jurídicas, en particular, del institucionalismo.

Al final de la segunda Guerra Mundial, después de la caída del fascismo, Bobbio se hace promotor de un programa de pensamiento laico y racionalista –alternativo al espiritualismo católico y al marxismo– el neoluminismo, que, como él mismo ha dicho, ha sido más que una filosofía.. un modo de pensar y de colocarse frente a los problemas del hombre y de su historia, compartida por estudiosos de diversa formación, como Nicolai Abbagnano, Giulio Preti, Enzo Paci, Ludovico Geymonat, unidos por un mismo sentimiento al rechazar la charlatanería filosófica y por el intento de desarrollar un trabajo cultural constructivo, que pudiera influir en aquella sociedad italiana post-bélica que requería de profundas transformaciones.

En este clima cultural de 1950, Bobbio publica un ensayo, “Scienza del diritto e análisis del linguaggio”, que tendrá para los filósofos del derecho italiano el valor de un manifiesto programático. El objetivo que se declara es llamar la atención a los juristas; y, en general, de todos aquellos que se ocupan de investigaciones científicas, sobre la contribución que la nueva concepción de la ciencia, elaborada desde las más recientes perspectivas metodológicas a partir del positivismo lógico, nos ofrece para una mejor comprensión del proceso de investigación jurídica y de un nuevo y más adecuado enfoque del problema de la ciencia del derecho.

El programa propuesto por Bobbio, es el de una “reconciliación” entre ciencia y filosofía del de-

recho que para esos mismos años, también se planeaba en Italia por otros caminos, como el propuesto por la doctrina de la experiencia jurídica de Giuseppe Capograssi, y que documenta Serpe en un ensayo que forma parte del apéndice.

A partir de los años Cincuenta, y también por un quinquenio, el empeño de Bobbio estuvo dirigido a elaborar y desarrollar líneas de una teoría del derecho que conjuga, con una suerte de injerto, la filosofía analítica y la doctrina pura de Kelsen, considerada capaz de obtener, en el más alto grado, la "cientificación" de los estudios jurídicos, y eliminar de la investigación "los problemas científicamente insolubles y problemas jurídicamente relevantes" que hace posible la delimitación de los problemas de conocimiento respecto de los problemas de valoración del derecho.

Son testimonios de este empeño —reconstruido en el capítulo segundo del libro de Serpe— los cursos universitarios *Teoria della norma giuridica* (1958) y *Teoria dell'ordinamento giuridico* (1960), sucesivamente reimpresos en un solo volumen, *Teoria generale del diritto* (1993), así como numerosos ensayos publicados entre 1956 y 1968, recogidos en *Studi per una teoria generale del diritto* (1969).

Pero el positivismo jurídico que se desarrolla en Italia entre los años cincuenta y sesenta, a través del encuentro fecundo entre filosofía analítica y teoría pura de Kelsen resulta sustancialmente unitario, por la influencia, además del pensamiento de Bobbio, de la llamada escuela analítica nord-occidental, que surge de las enseñanzas de Bobbio, pero que entra en crisis a fines de los años sesenta. Una fecha simbólica del inicio de tal crisis fue al año 1966, momento de la Mesa Redonda de Pavia, organizada por Bruno Leoni, que hizo posible discutir dos textos recientemente publicados: *Giusnaturalismo e positivismo giuridico* de Bobbio y *Cos'è il positivismo giuridico* de Scarpelli, obras consideradas como la síntesis de los quince años de alianza entre positivismo jurídico y filosofía analítica, pero que ya revelaban los síntomas de la crisis.

En la primera obra, Bobbio, después de haber distinguido tres aspectos del positivismo jurídico, como ideología, como teoría del derecho y como modo de aproximarse al estudio del derecho, declara su adhesión al iuspositivismo solo y en cuanto modo avalatorio y científico de aproximarse al estudio del derecho. Sin embargo, en su intervención en la Mesa Redonda de Pavia, denuncia la crisis del positivismo jurídico, también bajo este perfil, que

deriva —como él mismo sostiene— de "(...) algunas convicciones que habían permitido la neta distinción entre el derecho que es y el que debe ser, y, entonces, la separación entre un derecho efectivo, dado de una vez por siempre, por así decirlo, preconstituido al jurista que lo observa; y un derecho ideal o potencial o posible que debería predominar sobre el derecho positivo sin contaminarlo". A la luz de estas reflexiones, Bobbio concluye la intervención afirmando: "asumiendo que el positivismo jurídico está en crisis, no sólo como ideología y como teoría, sino del resto tal como yo mismo ya lo había admitido, pero también como modo de aproximarse al estudio del derecho".

Y dos años más tarde, en el artículo *Essere e dover essere nella scienza giuridica*, Bobbio logra cambiar las tesis por él mismo sostenidas en los años cincuenta, cuando consideraba que la metajurisprudencia kelseniana fuese descriptiva y sostiene que el modelo kelseniano en realidad propone también una jurisprudencia prescriptiva, en cuanto dicta los comportamientos a tener y en cuanto prescribe, por lo cual no es propiamente ciencia.

Scarpelli, en cambio, mueve el modelo iuspositivístico "del universo de la ciencia al universo de las actividades políticas": él en efecto sostiene que el iuspositivismo se resuelve en la aceptación por parte del jurista del derecho positivo entendido como el sistema de normas válidas —normas de comportamiento y normas de estructura— puestas por la voluntad de los seres humanos, "constituido también, exclusivamente, de normas generales y abstractas, coherente o reconducible a la coherencia, completo porque es exclusivo, coercitivo". En otras palabras, el positivismo jurídico comporta, según Scarpelli, una toma de posición a favor de una particular técnica de formación de la expresión de la voluntad política, la técnica por la cual la voluntad política se forma a través de procedimientos regulados por normas positivas de estructura y se expresa en normas generales y abstractas.

El iuspositivismo —escribe explícitamente Scarpelli, "es una fachada de la técnica política que quiere realizar el control social mediante una producción regulada de normas generales y abstractas", de aquella técnica política, es decir, que es propia del Estado moderno; pero ese no es solamente "la determinación de un criterio de validez para el derecho", porque a tal determinación se acompaña "una legitimación del derecho positivo".

El injerto de la filosofía analítica en el tronco del positivismo jurídico kelseniano, que en un pri-

mer momento había dado nueva fuerza a la teoría kelseniana en Italia, con el tiempo, para decirlo con la eficaz imagen de Enrico Pattaro, se reveló una suerte de caballo de Troya en la ciudadanía kelseniana, saliendo a la luz la tesis de que en el positivismo está implícita la escogencia de valor. Pero una vez justificado que la teoría del derecho positivista implica una escogencia ideológica, se obtiene la incompatibilidad con un enfoque avalorativo como aquel de la filosofía analítica.

Esta toma de conciencia impulsa a los teóricos del derecho italiano a alejarse progresivamente del positivismo jurídico original y a emprender uno de estos dos caminos: o se aceptan las premisas epistemológicas de la filosofía analítica, es decir, acceder a una teoría del derecho como hecho; o continuar profesando el positivismo jurídico y reconocer que éste no es un conocimiento objetivo del derecho, es decir, ciencia sino política.

El primer camino es aquel invocado por Bobbio, el cual, al final de los años sesenta, se acerca a una teoría del derecho de tipo funcional, una teoría sociológica en sentido amplio, conciliable con el modelo neoempirista de las ciencias descriptivas y explicativa. Como él mismo declara en la Introducción a una colección de ensayos significativamente intitulada *Dalla struttura alla funzione* (1977), la teoría formal del derecho, completamente orientada al análisis de la estructura de los ordenamientos jurídicos, ha descuidado el análisis de su función. Pero el derecho no es un sistema cerrado e independiente: esto es, respecto al sistema social considerado en su complejidad, un subsistema que está al lado, y en parte se sobrepone y en parte se contrapone, a otros subsistemas (económico, cultura, político), distinguiéndose de los otros precisamente por la función. De aquí la necesidad de una "teoría funcionalista" del derecho que se coloque no en contraposición, sino al lado de la teoría estructural, como Serpe reconstruye en el capítulo Tercero.

El segundo camino, en cambio, es aquel emprendido por Scarpelli, quien en los escritos de los años ochenta, en particular *Il positivismo giuridico revisitato* (1989), se declara "un creyente de la ley y defensor del positivismo, muy arrepentido": él sostiene la necesidad de individualizar principios capaces de guiar la legislación y promueve la creación de un espacio judicial, para asegurar sobre la base de tales principios (los cuales se identifican con los principios institucionales), una actividad realizada en el pasado por los códigos y por la ley, que no parecieran más aquellas garantías de racionalidad

y de tutela de los derechos fundamentales que había sido el instrumento principal del moderno Estado de derecho.

En una extensa carta a Guido Fassò, con fecha de 20 de Julio de 1969, Bobbio reconstruye su recorrido intelectual con algunas de estas palabras:

Mi positivismo había nacido de una necesidad de realismo, es decir, de ver cómo están verdaderamente las cosas (...), realismo, pero con juicio. Derribemos las camisas demasiado rígidas del positivismo, de estricta observancia, pero no nos precipitemos en los brazos de un realismo desfigurado (...). Por aquello que tiene que ver con el formalismo, entendiéndolo por formalismo, en la acepción más corriente, el método lógico de la interpretación o mejor la consideración de la interpretación como método lógico, si he pecado, creo haber dado disculpas desde hace tiempo. Creo haber sido uno de los primeros en darme cuenta de la teoría de la argumentación de Perelman. Y después, como es sabido, el famoso Kelsen, no había sido nunca, en este sentido, un formalista. He cultivado por todos estos años, esto sí, estudios formales, estudios sobre problemas de estructura de las normas, del ordenamiento jurídico, de lógica jurídica, etc. He sido orientado a este tipo de estudios por el deseo de cultivar campos de investigación en los cuales fuese posible aplicar mayor rigor de análisis y alcanzar resultados válidos intersubjetivamente. El adiestramiento en los estudios de este género, siempre he pensado, era el mejor antídoto contra las charlatanerías de los juristas tradicionales. Nunca he sospechado ni siquiera lejanamente que detrás de mi interés por problemas como el de las antinomias o de la lógica deóntica, se viese bajo asecho el jurista reaccionario que huye del sumergirse en la realidad de la cual el derecho emana (...). Siempre he creído que cualquiera que fuese el campo del derecho escogido, lo importante es dar una lección de método. La cultura italiana tenía necesidad, después de las orgías espiritualistas, de gente sin tantas pretensiones que afilaran nuevos

instrumentos de investigación y los aplicar a campos diversos (...).

"Eterno dudoso" amaba definirse Bobbio –definición tomada en el título del libro de Serpe– e indicaba en la duda la vía del diálogo, convencido de que "la tarea de los hombres de cultura es aquella de sembrar dudas, y no de recoger certezas", certezas "revestidas por la fastuosidad del mito o edificadas con la piedra dura del dogma", como incisivamente escribe en el primero de los ensayos publicados en 1955, *Política e Cultura*. La única certeza en su eterno deblatarse es el valor de la democracia, entendida como el sistema de regla de procedimiento que permiten decisiones fruto de un libre debate y un constante control sobre el poder para asegurar en cada momento el respeto de los derechos humanos: "La democracia no es solamente un método, sino también un ideal: es el ideal igualitario. En aquellos lugares donde este ideal no inspira a los gobernantes de un régimen que se proclama democrático, la democracia es un nombre vano. No puedo separar la democracia formal de aquella sustancia". Así escribía Bobbio a su "querido amigo Fassò en una carta con fecha de febrero de 1972, en la cual el filósofo turinés desahoga toda su amargura, declarándose "muy deprimido", viendo el sistema político italiano "destruirse poco a poco", "a causa de su interna, profunda, quizás indetenible degeneración". "Esta, nuestra democracia... -él escribe en esa misma carta- se ha transformado siempre mucho más en una cáscara vacía o mejor dicho en una cortina detrás de la cual se esconde n poder siempre más corrupto, siempre más incontrolado, siempre más exuberante (...). Democracia degenerada "en un régimen de pocos grupos de poder en lucha, o mejor en conflicto, entre ellos", donde los "dañados de la tierra continúan soportando el peso del poder de pocos".

Bien ha hecho Serpe al concluir su libro con un capítulo dedicado a la democracia y a los derechos humanos: "momentos necesarios del mismo movimiento histórico".

"El reconocimiento y la protección de los derechos humanos están en la base de las constituciones democráticas modernas. La paz es, a su vez, el presupuesto necesario para el reconocimiento y la efectiva protección de los derechos humanos fundamentales al interior de los Estados singulares y en el sistema internacional (...). Sin derechos humanos re-

conocidos y protegidos no hay democracia, no hay las condiciones mínimas para la solución pacífica de los conflictos sociales."

Son palabras extraídas del *De Senectute* (1990), texto que constituye el verdadero testamento espiritual de Bobbio y una admirables y accesible síntesis de su pensamiento.

Francisco HIDALGO, FLOR & Álvaro B. MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ (Eds). *Contrahegemonía y Buen Vivir*. Fundación Guiso Piccini, Italia. Centro de Investigaciones para el Desarrollo (CINDES), Ecuador, Universidad Central de Ecuador, Universidad del Zulia, Venezuela, Ecuador, 2012, 226pp.

Juan CUVI, Ecuador.

Pensar el Sumak Kawsay

Una de las mayores crisis del mundo actual es el relativismo ideológico. La mercantilización de la vida ha terminado por involucrar también a las ideas. Hoy se puede trasponer las líneas demarcatorias que separan a la izquierda de la derecha sin mayores contratiempos ni escrúpulos. Especialmente desde la retórica: todo es cuestión de habilidad y oportunidad.

Por eso el sumak kawsay necesita de un profundo debate. En tanto propuesta que se insinúa como alternativa civilizatoria a la modernidad, está obligada a definir sus diferencias con los viejos paradigmas que pretende superar.

Tanto el capitalismo como el mal llamado socialismo. Y una de sus principales exigencias es vacunarse contra la ambigüedad. Al calor de las urgencias políticas, el sumak kawsay corre el riesgo de convertirse en muletilla para los más disímiles propósitos. Hoy mismo oscila entre la más cautivante cosmogonía y la más pedestre vulgarización (por eso se lo utiliza para adjetivar desde carreteras hasta guarderías).

En una publicación editada por Francisco Hidalgo y Álvaro Márquez-Fernández (*Contrahegemonía y Buen Vivir*), ocho intelectuales latinoamericanos asumen este desafío teórico. Iniciativa fundamental si consideramos que el buen vivir constituye el principal soporte filosófico de nuestra Constitución. Iniciativa importante porque establece una clara distancia con las versiones oficiales del buen vivir, que lo han convertido en un instrumento funcional y vacío de la agenda política.

Como señala Eduardo Gudynas, el simple crecimiento económico, el extractivismo y la política social asistencialista, elementos predominantes del modelo aplicado por el correísmo, reducen la amplia idea de justicia al consumo y a la compensación económica. Dicho de otra manera, más de lo mismo, pero con distinto ropaje. Se renuncia entonces a la noción de "alternativas al desarrollo", que establece una divergencia radical con las propuestas de "desarrollos alternativos" que aún pululan por la región.

En otras palabras, y como lo resalta Luis Tapia, estamos hablando de dos proyectos distintos que, lamentablemente, se presentan bajo la misma identidad.

En la una mano, la racionalización del capitalismo emprendida por los gobiernos autoproclamados progresistas que, como en el caso boliviano, estarían reeditando formas previas de dominación colonial y expansión imperialista.

En la otra mano, en cambio, la propuesta de construir un Estado plurinacional que reconozca la territorialidad, la autonomía y las formas de autoridad de los pueblos indígenas.

Y que impida que demandas históricas como la soberanía alimentaria, el acceso a la tierra y al agua o la verdadera participación sean anuladas por el pragmatismo político, el desarrollismo económico y el caudillismo autoritario.

Graciela MATURO. *El humanismo en la América indiana*. Biblos, Buenos Aires, 2011.

Humberto PODETTI (Foro San Martín), Buenos Aires, Argentina.

Graciela Maturo ha sumado una nueva e invaluable contribución a la expresión de ese nuevo humanismo, de raíces remotas y frutos contemporáneos, que ofrece al mundo nuestra América al momento de la crisis ¿terminal? Del sistema económico/político del mercado global. Con *El humanismo en la Argentina indiana*, Maturo continúa su inmersión profunda en ese periodo de la historia americana, asombroso por su magnitud, por su naturaleza y por su geografía, que se desarrolló desde la llegada de Colón a nuestro continente hasta el rechazo en las Cortes de Cádiz del proyecto confederal de los diputados americanos.

Su minuciosa investigación aporta nuevas visiones y comprensiones de los autores, los acto-

res y los testigos del singular humanismo que impregnó la lenta y fructífera, aunque simultáneamente dolorosa imbricación de nuestras raíces. Pero sobre todo descubre y exhibe ante nuestros ojos numerosas claves para comprender quiénes somos, para explicar nuestra indeclinable voluntad de construir sociedades justas, para entender por qué el humanismo es popular en América como nos decía Helio Jaguaribe en *Un estudio crítico de la historia*.

Maturo subtitula su nuevo libro "Y otros ensayos sobre la América colonial". Cabe entonces explorar los sentidos en los que el término *colonial e indiano* se oponen en su pensamiento. Porque se oponen de un modo que los coloca en el centro del arco, allí donde estamos apoyando la fecha que apunta al tiempo por venir, al futuro que estamos proyectando y construyendo los americanos del sur.

Con la serenidad y la sencillez de la sabiduría, en la Primera Parte de la obra, dedicada a *La poética del humanismo en la Argentina indiana*, al analizar la importancia de los estudios *coloniales* en la reconstrucción de la identidad nacional, nos dice "un modo profundo de revelar esa identidad humanista y mestiza de nuestro pueblo es el estudio de las obras literarias y testimoniales del período *indiano o colonial*" y en el capítulo 7, *Notas para una nueva lectura de Grandeza Mexicana de Bernardo de Balbuena*, Maturo se refiere a la poesía llamándola primero *colonial* para aclarar enseguida "que nos gusta llamar indiana". Antes y después describió y describirá, de varios modos diferentes, muchos de los aspectos sustanciales de ese fenómeno desmesurado, simultáneamente choque y abrazo, "violencia y diálogo, depredación y construcción" como nos dice la autora, que dio nacimiento a una nueva criatura cultural, que tiene mucho de ambos progenitores, pero que también es distinta de cada uno de los dos, como explicaban Fernando Ortiz en *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Darcy Ribeiro en *El Pueblo de Brasil* o Scalabrini Ortiz en *El hombre de Corrientes y Esmeralda*.

Ese proceso es imposible de recortar de tal modo que pueda caber meramente en la descripción de una conquista y colonización. Aunque la conquista y la colonización ocurrieron y produjeron innumerables mártires –personas, pueblos y culturas– como Maturo advierte, simultáneamente nació la crítica, la condena, la proposición y la construcción de otra sociedad y otra cultura. Lo que nacía, a veces sublevación, a veces obra literaria, a veces proyecto político y socia justiciero, a veces construcción de nuevas sociedades, inauguró la emer-

gencia de ese humanismo singular que explica nuestra historia. La gestación mezcló y fundió valores y criterios de las culturas que chocaban violentamente pero que simultáneamente se abrazaban amorosamente, como nos dice Maturo, en un proceso tan nuevo como la universalización de la historia humana que nacía con la conciencia plena y recíproca de la existencia de los pueblos americanos y los recién llegados. Por eso Vitoria, en sus elecciones en la Universidad de Salamanca, pudo recurrir simultáneamente a instituciones del derecho indígena y del derecho de todo ser humano a pertenecer a una comunidad organizada. Y también por eso la escuela salmantina fue americana, parte inseparable de ese inmenso encuentro de culturas que fue y sigue siendo nuestro continente.

El humanismo en la Argentina indiana, a partir del estudio de la poética humanista de varios autores de ese período de la Historia de América, examina numerosas cuestiones de trascendencia para nuestro tiempo y, sobre todo, para el futuro. Entre ellas quiero detenerme brevemente en tres: el lenguaje, la identidad y el peregrinaje, porque a través de ellas la autora nos muestra las raíces remotas y exuberantes de tres elementos singulares del actual proceso de integración de América Latina y de su proposición al mundo a través del Consenso de Cusco, parte del Tratado Constitutivo de la Unión de Naciones Suramericanas.

El castellano, de lenguaje de un pueblo invasor a le lengua propia de un continente.

Señala Maturo que en el largo período indiano, "la lengua castellana se convirtió en el español de América", preservando la sintaxis latina, pero incorporando de modo creciente acentos y palabras de los pueblos americanos. En un ensayo anterior, *El lenguaje morada del hombre*, incluido en el libro *La razón ardiente. Aportes a una teoría literaria latinoamericana* (Biblos, Buenos Aires, 2004), había destacado la estrecha relación entre el espíritu y la palabra para una amplia tradición cultural, común a muchos pueblos, entre ellos los ibéricos que llegaron a América a partir de 1492 y los que ya eran americanos. Desde el diálogo entre Quetzacoatl y Mictlantecuhtli en la creación de los *macehuales*, los antiguos mexicanos, o el diálogo entre Tepeu y Gucumatz del *Popol Vih* en la creación del primer hombre y la primera mujer maya Quichua la *palabra-alma*, *ayvu*, de los mbyá guaraníes, o *ñe'é* de los tupi guaraníes, esa relación entre la creación del hombre y la mujer dotados de espíritu a partir de la palabra pronunciada por los dioses, es fundante

de culturas que asociaron el lenguaje con una dación de sentido trascendente a la vida humana. Los pueblos americanos compartían, como destaca Maduro, la idea de "la palabra como principio, la idea de Dios ejerciendo el lenguaje para crear y al hombre y a la mujer y descubriéndose creadores a través del lenguaje. Mediador entre lo divino y lo humano, vínculo entre los hombres, el lenguajes, era escala, logos, sentido".

La profundidad y significación de esa comunidad de ideas acerca de la palabra y el lenguaje entre los que practicaban el cristianismo recién llegados y el pensamiento religioso y filosófico de los pueblos americanos, hizo posible la alfabetización de muchas lenguas americanas, respetuosa y fiel a sentidos y significados, a su modo de nominación de universo, como las que realizaron Bernardino de Sahagún con el *náhuatl*, Francisco Ximenez con el *quiché* o José de Anchieta con el *tupi guaraní*. Las prolongadas verificaciones de fidelidad de Sahagún en el diálogo con los hablantes *náhuatl* a lo largo de muchos años, el análisis comparativo del texto del *Popol Vu* de Ximenez con el *Título de Tonicapán* o los dramas de Anchieta representados por el pueblo *tupí* en el nordeste brasileño, constituyeron entre otros muchos primeros pasos, el inicio de un largo proceso de más de tres siglos, en el que el castellano "variando sensiblemente su forma interna, de acuerdo a un ritmo histórico distinto, con una nueva naturaleza, con nuevos y diferentes aportes culturales... nuevos hombre, nuevas maneras de pensar y concebir la realidad", como nos dice Maturo, se fue convirtiendo de lengua de un pueblo invasor en lengua de un pueblo nuevo.

A mediados del siglo pasado José María Arguedas fundó en semejantes consideraciones su decisión de abandonar el quechua materno para escribir sus magníficas novelas en castellano americano, en su manifiesto *La novela y la expresión literaria del Perú*.

La lenta emergencia de América Latina y el creciente y decisivo papel de los hispanos en Estados Unidos constituyen tal vez la culminación del proceso tan cabalmente mostrado por Maturo, por el que el castellano junto a su hermano el portugués, se ha convertido en la lengua del nuevo humanismo en el siglo XXI.

Nuestra identidad comienza a constituirse con las grandes culturas americanas preuniversales y se enriquece y universaliza en los tres siglos del período indiano de nuestra historia.

"Nuestra identidad es innegablemente mestiza" nos dice Maturo y por ello tiene como característica substancial "la capacidad de dialogar con otros", de amarlos porque son diferentes aunque para ello haya que dejar de un lado la lengua materna y alfabetizar la lengua de los otros en un proceso de muchos años para escribir una obra acerca de su cultura y su historia, convirtiéndola simultáneamente en nuestra historia, como hizo Bernardino de Sahagún. El reconocimiento del otro, la admiración por su heroicidad en la defensa de su tierra y su cultura, encarnado en los caciques Zapicán y Andayuba cuando enfrentaban a Ortiz de Zarate en el relato de Martín del Barco Centenera en *Argentina y Conquista del Río de la Plata*, está en el nacimiento de la alteridad, rasgo substancial de la identidad latinoamericana como nos dice Ramiro Podetti en *Cultura y alteridad*.

La alteridad, precisamente, "es lo que permitió en la América Indiana —escribe Maturo. Una integración no común de pueblos y cultura bajo el signo" de la catolicidad y el castellano, transformados en América Latina por su choque-encuentro con las cultura de nuestro continente. El castellano, como ya analizamos, porque se hizo americano. El cristianismo porque acogió significados de la cultura y de la religiosidad americana, y ciertamente porque fue protagonista del periodo indiano, produciendo la germinación de una religiosidad popular ecuménica.

Tal vez ese proceso reconoce, del mismo modo que el de la lengua, una culminación en nuestro tiempo, con el papado de Francisco, el traslado del eje de la Iglesia Católica de Europa a América y la revalorización de la religiosidad popular latinoamericana como instrumento de los pueblos para enfrentar el consumismo y el hedonismo, patologías centrales de la sociedad global del mercado. Tal vez también, el inicio probable hacia a segunda mitad de este siglo de una etapa "americocéntrica" de la historia universal.

Maturo nos muestra otra valiosa raíz de nuestra identidad en Ruy Díaz de Guzmán, "defensor de la República mestiza", como ella lo califica. El primer historiador nativo del Río de la Plata, es efectivamente un mestizo que reivindica su mestizaje y simultáneamente hecha las cimientos del carácter democrático del proceso independentista tan temprano como en 1612. Díaz de Guzmán, en su *Historia Argentina del descubrimiento, población y conquista del Río de la Plata*, reivindica el derecho de los asunceños nativos a designar su Gobernador

—probablemente por el reconocimiento de las relaciones de Vitoria y sus discípulos de la escuela salmantina. Fundándose en que Dios delega el poder en el pueblo y es éste quien lo delega o quita a los gobernantes, Aquí ya no solo está presente el humanismo popular, sino también el reclamo de justicia y de participación de todos en las decisiones comunes que es inherente al nacimiento de la identidad mestiza.

Maturo señala luego que esa identidad naciente se expresa centralmente en ese "ethos justiciero" que impregna toda la cultura emergente del proceso indiano de nuestra historia y que se revela en las obras literarias o históricas de ese tiempo. "Un modo profundo de revelar esa identidad humanista y mestiza de nuestros pueblos -nos ha dicho la autora- es el estudio de las obras literarias y testimoniales" de ese tiempo que desde Luis de Miranda —el hambre que sufren los fundadores de Buenos Aires como castigo divino por la codicia y la soberbia- o Martín del Barco Centenera —crítica severa a los adelantados y funcionarios españoles-, implica el juicio ético y religioso a la conquista, aunque significan también el inicio de la simultánea construcción de una "literatura americana" y de modo más general de una estética nueva que culminará en la explosión del barroco americano.

En su reivindicación de ese intenso periodo de nuestra historia, Maturo insiste en la relación inestimable entre identidad y tradición, entendiendo la tradición como continua reinterpretación del origen etiológico y recuerda a Gadamer, que asocia la tradición con los pueblos históricos, en los que se da ese doble movimiento de innovación y sedimentación que hacen de la tradición algo viviente. Fundándose en el suceder el presente histórico, y originándose en él también el pasado, la conciencia histórica se convierte en una unidad de sentido permanente, como nos decía el filósofo alemán en su conferencia en el Primer Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en 1948 en la Universidad Nacional de Cuyo.

El peregrinaje

Maturo aborda luego a Luis de Tejeda desde otra raíz profunda de nuestra identidad, el ser peregrinos, presente tanto en muchas de las culturas mas significativas de América y entre ellas en la cultura guaraní —la vida como un peregrinaje hacia la ciudad sin mal- como en las raíces helenistas arábigas de los españoles que cruzaron el mar en una nueva Odisea o caminaron miles de kilómetros en nuestro Continente, desconocido por ellos. *El pere-*

grinaje de Babilonia se nos muestra así “en su sentido itinerante, tanto personal como místico y universal”, que se “hace paradigmático del peregrinaje del hombre libre en la anchurosa plaza de Babilonia-mundo”, nos dice la autora. Es de alguna manera un antepasado del maravilloso peregrinaje de Juan el Romero transmutado en Juan el Indiano en el *Camino de Santiago* de Alejo Carpentier y es también, a un mismo tiempo, el peregrinaje de Leopoldo Marechal en su *Ascenso y descenso del alma por la belleza*, en la elusión de los cautiverios terrestres para alcanzar la mansión celeste.

“El peregrino americano marcha en busca del Paraíso que su propio contorno histórico nos ofrece, va en busca del Hombre Nuevo que es para el místico la suprema realidad, nacida sobre las ruinas del yo personal. Expresa el peregrinaje del alma hacia la Unidad a través de las criaturas y señala del destino espiritual del nuevo mundo”, nos dice Maturo. Y resume una cualidad intrínseca del ser americano, anterior pero sobre todo posterior al período indiano: el sentido de la vida para los americanos es peregrinar constantemente hacia una sociedad y un mundo capaces de albergar a todas las personas que o habitan con justicia y capacidad de decidir en común el futuro. Es decir, un bastión incontestable por el materialismo y el hedonismo.

Colofón

Sin el período indiano no podemos responder cabalmente la pregunta ¿Quiénes somos?, por-

que es precisamente ese período, como nos enseña Maturo, “el que permite reconocernos como parte de esa América Latina fragmentada por intereses foráneos en el momento de su emancipación. El proyecto emancipador, hace algunos años retomado, acerca de la integración política, económica y cultural de las naciones americanas, hace aún más vigente la necesidad de integrar una memoria total, reconociendo la identidad cultural que unificó a nuestros pueblos en un destino común”.

Como nos dice Francisco, el Papa latinoamericano, en el prólogo al libro de Guzmán Carriquiry, *El Bicentenario de la Independencia de los países latinoamericanos*, “la independencia de los países latinoamericanos no fue un hecho puntual que se dio en un momento sino un camino con escollos y retrocesos, un camino que aún hoy hay que seguir andando en medio de variados conatos de nuevas formas de colonialismos”.

El humanismo en la Argentina indiana es una obra imprescindible para una adecuada formulación de la *doctrina de la integración* que recama desde Brasil Marco Aurelio García, y para toda persona que proyecte o piense el futuro de nuestra Argentina, que no es otro que el futuro de América, parta substancial del futuro del mundo.



Utopía y Praxis Latinoamericana

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Normas de Publicación

Utopía y Praxis Latinoamericana: Es una revista periódica, trimestral, arbitrada e indexada a nivel nacional e internacional, editada por la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela), adscrita al Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y financiada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de esta misma Universidad. Todos los trabajos que se solicitan o reciben, deben ser originales e inéditos. No se admitirá ninguno que esté en curso de ser ofrecido simultáneamente a otra revista para su publicación. Las áreas temáticas que definen el perfil de la revista están insertas en las siguientes líneas genéricas del pensamiento iberoamericano y latinoamericano: Filosofía Política Latinoamericana, Historia de las Ideas, Filosofía de la Historia, Epistemología, Teorías y metodologías de las Ciencias Sociales, Antropología social, política y filosófica, Ética y pragmática, Filosofía y diálogo intercultural, Filosofía de la Liberación, Filosofía Contemporánea, Estudios de Género, Teorías de la Posmodernidad. Las sub-áreas respectivas a cada área general serán definidas por el Comité Editorial, con la ayuda de sus respectivos asesores nacionales e internacionales, a fin de establecer la pertinencias de los trabajos presentados.

Presentación de originales: Se destacan los siguientes aspectos: Título: conciso y en referencia directa con el tema estudiado. No se aceptan sub-títulos. Resumen: debe describir la idea central de la investigación y considerar su relación con el objeto y la metodología que le sirve de soporte, con una cantidad máxima de 100 palabras. Añadir cuatro palabras clave, en orden alfabético. Se redacta en castellano y en inglés. Estructura de contenido: Introducción o Presentación, desarrollo seccionado por títulos e intertítulos, conclusiones generales y bibliografía de actualidad y especializada. Todas las referencias hemero-bibliográficas y notas, deben hacerse a pie de página, en numeración continua, de acuerdo a las indicaciones que se recogen en la sección que más adelante se indica. La fuente recomendada es Arial 12, a doble espacio. Además de la lengua castellana, los *Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas, Reseñas Bibliográficas*, pueden ser presentados en portugués, francés, italiano e inglés. Se deben enviar en soporte electrónico (3.5 HD Microsoft Word-Windows LP), más dos copias impresas en papel, a la siguiente dirección: i) física: Álvaro B. Márquez-Fernández (Director). *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*. Apartado postal: 10. 559. Maracaibo, Edo. Zulia. Venezuela. ii) Electrónica: amarquefernandez@gmail.com y/o utopraxis@yahoo.es

Secciones de la revista

Aparición regular

Estudios: es una investigación exhaustiva de carácter monográfico, orientada a uno o varios objetos de áreas temáticas tratados inter y/o transdisciplinariamente, desarrollada desde un paradigma epistemológico. Se hace énfasis en el análisis crítico y la interpretación. Su extensión no deberá exceder las 40 páginas.

Artículos: es una investigación puntual de carácter monográfico, preferiblemente resultado parcial o final de una investigación donde se destaca la argumentación reflexiva y crítica sobre problemas teóricos y/o prácticos, metodológicos y/o epistemológicos del tema y el área de estudio explorado. Su extensión no deberá exceder las 20 páginas.

Ensayos: es una interpretación original y personal, prescinde del rigor de la formalidad de una monografía, le permite a un investigador consolidado presentar sus posturas teóricas sobre la actualidad y trascendencia de las formas de pensamientos o los paradigmas, en los que se desarrolla su disciplina y temas afines. Su extensión no deberá exceder las 15 páginas.

Reseñas bibliográficas: es una colaboración que pone al día la actualidad bibliográfica, se recogen los principales resultados de las investigaciones nacionales e internacionales en forma de libro individual o colectivo. Resalta el análisis crítico sobre los diversos niveles (teóricos, metodológicos, epistémicos, políticos, sociales, etc.) donde se puede demostrar el impacto de las investigaciones. Su extensión no deberá exceder las 5 páginas.

Aparición eventual

Notas y debates de Actualidad: es una colaboración de carácter relativamente monográfico, se presentan las opiniones y juicios críticos acerca de los problemas y las dificultades que pueden encerrar los procesos de investigación y sus resultados. Su extensión no deberá exceder las 10 páginas.

Entrevistas: es una colaboración donde se interroga a un pensador o investigador consagrado, sobre las particularidades de sus investigaciones y los resultados que ésta le provee a la comunidad de estudiosos de su área de conocimiento y afines.

Formato de citaciones hemero-bibliográficas

Estas referencias se reducen únicamente a las citas de artículos, libros y capítulos de libros, especializados y arbitrados por un Comité Editor o avalados por un Comité Redactor de sellos editoriales (universitarios o empresariales) de reconocido prestigio en el campo temático de la investigación. Se deben evitar referencias de carácter general como: Enciclopedias, Diccionarios, Historias, Memorias, Actas, Compendios, etc.

Citaciones de artículos de revistas, según el siguiente modelo

VAN DIJK, TA (2005). "Ideología y análisis del discurso", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año: 10, n°. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

Citaciones de i) libros y ii) capítulos de libros, según el siguiente modelo

i) PÉREZ-ESTÉVEZ, A (1998). *La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana*. EdILUZ, Maracaibo.

ii) BERNARD, B (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica", en: *Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social*. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, n°. 4. Caracas. pp. 211-251.

NOTA: En caso de haber varios autores, se nombran todos en el orden de aparición. Cualquier otro tipo de citaciones, el Comité Editorial se reserva el derecho de adaptarla a esta normativa general. No se publican investigaciones o colaboraciones con anexos, cuadros, gráficos, etc. Cualquier excesión será deliberada y aprobada por el Comité Editorial.

Evaluación de las colaboraciones

Todos los *Estudios*, *Artículos*, *Ensayos*, *Notas y Debates*, *Entrevistas*, que se reciban en la revista serán arbitrados por miembros del Comité de árbitros nacionales y/o internacionales de reconocida trayectoria profesional en sus respectivos campos de investigación. Su dictamen no será del conocimiento público. La publicación de los trabajos está sujeta a la aprobación de por lo menos dos árbitros. Según las normas de evaluación éstos deberán tomar en consideración los siguientes aspectos: originalidad, novedad, relevancia, calidad teórica-metodológica, estructura formal y de contenido del trabajo, competencias gramaticales, estilo y comprensión en la redacción, resultados, análisis, críticas, interpretaciones.

Presentación y derechos de los autores y coautores

Los *Estudios y Artículos* pueden ser un solo autor y no más de dos coautores. El autor principal debe suscribir una carta de presentación, y dirigirla al Comité Editorial solicitando la evaluación de su trabajo para una posible publicación. Se debe anexar un CV abreviado (igual para los co-autores), donde se señalen datos personales, institucionales y publicaciones más recientes. El Copy Right es propiedad de la Universidad del Zulia. Para cualquier reproducción, reimpresión, reedición, por cualquier medio mecánico o electrónico, de los artículos debe solicitarse el permiso respectivo. Los autores recibirán una copia en papel y otra electrónica de la revista, más diez separatas, enviadas a su dirección personal o institucional.



Utopía y Praxis Latinoamericana **Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social**

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Guidelines for Publication

Utopía y Praxis Latinoamericana (Latin American Utopia and Praxis): Is a periodic, tri-monthly, arbitrated journal which is indexed on a national and international level, and edited by the University of Zulia (Maracaibo, Venezuela) in the Center for Sociological and Anthropological Studies (CESA) ascribed to the Faculty of Economic and Social Sciences, and financed by The Scientific and Humanistic Studies Council (CONDES) at the same University. All contributions requested and/or received must be original unedited papers. No contributions will be accepted that are simultaneously being offered for publication in another journal. The thematic areas that define the profile of the journal are included in the following generic areas of Spanish American and Latin American thought: Latin American political philosophy, the history of ideas, the philosophy of history, epistemology, social science theories and methodology, social, political and philosophical anthropology, ethics and pragmatics, philosophy and inter-cultural dialogue, the philosophy of liberation, contemporary philosophy, gender studies, and post-modern theories. The sub-categories in each area will be defined by the Editorial Committee with the help of its respective national and international advisors in order to establish the pertinence of the papers presented for publication.

Presentation of original texts: The following aspects are considered to be especially important: The title must be concise and directly relevant to the theme studies. Sub-titles are not acceptable. The abstract must describe the central idea of the research and consider its relationship with the objectives and methodology that support it, and be no longer than 100 words. Four key words in alphabetical order must accompany the abstract. The abstract must be written in both Spanish and English. The abstract must be structured in the following manner: Introduction or presentation, general explanation with titles and subtitles, general conclusions and up-dated and specialized bibliography. All of the bibliographical references and notations must be included in footnotes, and numbered in sequence, according to the indications in the section that follows. The recommended lettering font is Ariel 12, double-spaced. In addition to Spanish, studies, articles, essays, notes, debates, interviews and bibliographical reviews can be presented in Portuguese, French, Italian and English. An electronic support copy (3.5 HD Microsoft Word-Windows LP) and two printed copies must be sent to the following address: (physical), Álvaro B. Márquez-Fernández (Director). *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*. Apartado postal: 10. 559. Maracaibo, Edo. Zulia, Venezuela. ii) (electronic), amarquezfernandez@gmail.com y/o utopaxis@yahoo.es

Journal sections

Normal features

Studies: exhaustive research of a monographic nature oriented towards one or several objectives treated in an inter- or trans-disciplinary manner, and developed from an epistemological paradigm. Emphasis is made on critical analysis and interpretation. The article must not exceed 40 pages.

Articles: precise research of a monographic nature, preferably the result of partial or final research where a reflexive and critical argument in relation to certain theoretical or practical, methodological or epistemological problems is raised and the area of study is explored. The length should not exceed 20 pages.

Essays: original and personal interpretations, which do not follow the rigid formalities of a monograph, and allow an experienced researcher to present theoretical up-dated postures and to transcend the normal forms of thought and paradigms that are developed in the respective discipline or thematic area. The paper should not exceed 15 pages.

Bibliographical Reviews: these are collaborative articles that update bibliography, gathering the principle results of national and international research in the form of an individual or collective publication. They emphasize critical analysis on diverse levels (theoretical, methodological, epistemological, political, social, etc.) where the impact of this research can be demonstrated. These papers should not exceed 5 pages.

Occasional features

Up-dated notes and debates: this is a relatively monographic paper, in which opinions and critical judgements are made in reference to problems and difficulties encountered in research processes and results. The length should not exceed 10 pages.

Interviews: these are the results of interrogative conversations with recognized theorists and researchers in relation to particular aspects of their research and the results of the same which provide the interested community with new information and knowledge in their fields.

Format for bibliographical quotations

These references refer only to quotations from articles, books and chapters of books that are specialized and arbitrated by an editorial committee or evaluated by an editorial text review committee (university or publishing house), of recognized prestige in the thematic area of the research topic. General references from encyclopedia, dictionaries, historical texts, remembrances, proceedings, compendiums, etc. should be avoided.

Quotations from journal articles should follow the model below:

VAN DIJK, TA (2005). "Ideología y análisis del discurso", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año:10, n°. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

Quotations from i) books and ii) book chapters, should follow the model below:

i) PÉREZ-ESTÉVEZ, A (1998). *La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana*. EdILUZ, Maracaibo.

ii) BERNARD, B (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica", en: *Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social*. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, n°.4. Caracas. pp. 211-251.

NOTE: In the case of various authors, name them all in order of appearance. If there is any other type of quotation, the Editorial Committee reserves the right to adapt it to this general norm. Research publications and collaborative research efforts including appendices, tables, graphs, etc. will not be published. Any exception to this ruling must be discussed and approved by the Editorial Committee.

Evaluation of Collaborative Efforts

All studies, articles, essays, notes, debates and interviews received by the journal will be arbitrated by members of national and international arbitration committees who are well known internationally for their professionalism and knowledge in their respective fields of learning. Their decisions will not be made public. Publication of articles requires the approval of at least two arbitrators. According to the evaluation norms, the following aspects will be taken into consideration: originality, novelty, relevance, theoretical and methodological quality, formal structure and content, grammatical competence, style and comprehension, results, analysis, criticism, and interpretations.

Presentation of and rights of authors and co-authors

Studies and Articles can be presented by one author or two co-authors. The principal author must sign the letter of presentation and direct it to the Editorial Committee, requesting the evaluation of the article for possible publication. A brief curriculum vitae should accompany the request (one for each author in the case of co-authors), and indicate personal and institutional information, as well as most recent publications. The copyright becomes the property of the University of Zulia. For reproduction, re-prints and re-editions of the article by any mechanical or electronic means, permission must be requested from the University of Zulia. The authors will receive a paper copy and an electronic copy of the journal, as well as 10 separate prints of the article sent to either their personal or institutional address.